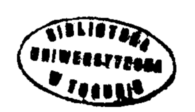



Stadt
Bücherei
Elbing


BIBLIOTEKA
UNIWERSYTECKA
W TORUNIU





LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVIII. 1929



1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN







Druck von H. L a u p p jr in Tübingen. — Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis.

Notizen:

ZUR LEHRE VOM RECHTSBEGRIFF.

VON

JULIUS BINDER (GÖTTINGEN).

Der Mensch lebt, als ein *animal sociale,* in der Form des Rechtes. Willig oder widerstrebend fügt sich der Einzelne in diese Form ein, die der Volksgeist als ein wesentliches Teil der Volksgesittung beständig aus sich hervorbringt, die der bewußte Wille des Volkes als Gesetzgeber in nie endender Tätigkeit erzeugt; ein unübersehbarer Apparat von Behörden wurzelt im Rechte und empfängt von ihm Begrenzung und Inhalt seiner Tätigkeit, und es ist kaum irgendeine Handlung, ja irgendeine Lebensäußerung von Menschen denkbar, die nicht irgendwie vom Rechte betroffen würde, so daß der Schluß nahe liegt, es müsse das Recht als die alltägliche, unentbehrliche Begleiterscheinung des menschlichen Lebens dem Menschen auch das Allerbewußteste, Allerbekannteste sein. Und doch gilt noch heute das Wort, das Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft gelegentlich hat fallen lassen: »Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht«[1]). Ja, das Wort gilt nicht nur von den Juristen, sondern auch von den Philosophen, die das Recht in den Bereich ihrer Betrachtungen einbeziehen: beide haben, seit es Juristen und Philosophen gibt, nach dieser Definition und d. h. schließlich: nach dem Begriff des Rechts gesucht und suchen heute nach ihm, ohne daß ihrem Bemühen ein Erfolg beschieden wäre. Wenn daher die Juristen diese Bemerkung des großen Kritikers als Kritik aufgefaßt und geglaubt haben, sich gegen seine »Ironie« mit dem Hinweis auf die Tatsache verwahren zu müssen, daß sich andere Wissenschaften in keiner anderen Lage befänden[2]), so hätten sie besser getan, den Philosophen aufzufordern, vor seiner eigenen Tür zu kehren. Denn einerseits muß bezweifelt werden, daß es überhaupt die Aufgabe des Juristen ist, den

1) KrV., Ausg. v. R. Schmidt (Reclam) S. 758, Anm.

2) G. Rümelin, Reden und Aufsätze N. F., S. 317. Vgl. dazu auch die in meiner Philosophie des Rechts (1925) S. 216 N. 8 Genannten.

Begriff des Rechts zu finden [1]), und andererseits hat Kant selbst weder nach einer Definition zu »ihrem« — d. h. der Juristen — Begriff von Recht gesucht, noch selbst eine Definition vom Rechte gegeben; denn was er in seiner Metaphysik der Sitten als Recht definiert — »der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« — ist nicht das Recht der Juristen, sondern die Rechts-idee [2]). Der Jurist befindet sich mithin in keiner anderen Lage als der Philosoph. Das jahrtausendealte vergebliche Suchen aber nach dem Begriff von etwas, was dem Menschen so nahe und so unentbehrlich ist wie die eigene Haut, muß die Frage anregen, ob die Vergeblichkeit dieser Bemühungen nicht gerade in dieser Eigentümlichkeit des Rechtes zu suchen ist, ob es als eine notwendige Seite des sozialen Lebens und d. h. des Lebens der Menschen überhaupt sich nicht ebenso genauer begrifflicher Bestimmung entziehen muß, wie das Leben überhaupt, und ob deshalb nicht Juristen und Philosophen immer vergebens nach einer Definition des Rechtes suchen werden. Habe doch auch ich gegenüber meinem letzten Versuch, den Begriff des Rechtes als eines Sinngebildes bestimmter Art zu bestimmen [3]), die Bemerkung hören müssen, eigentlich deduziert im streng philosophischen Sinn sei dieser Begriff des Rechts nicht [4]) und daher bleibe er problematisch. Solche Bedenken verlangen von dem Philosophen gebieterisch die immer erneute Selbstprüfung, und so soll denn im folgenden der Versuch wieder aufgenommen werden, zu einem wirklichen Begriff und zu einer wirklichen Definition vom Rechte zu gelangen, wobei wir unter Recht natürlich das positive Recht verstehen, das die Juristen heute allein als Recht bezeichnen und anerkennen — oder aber zu der Einsicht, daß dieser Versuch aussichtslos ist und aufgegeben werden muß. Ich glaube dazu um so mehr Veranlassung zu haben, als der wissenschafts-theoretische Standpunkt, den ich in meiner »Philosophie des Rechtes« eingenommen habe, heute wieder hinter mir zurückliegt, als ich vom Wesen der Idee und des Begriffes heute eine andere Auffassung habe als im Jahre 1925, was natürlich für meine Auffassung des Rechtsbegriffes nicht ohne Bedeutung ist.

1) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 213; auch schon Rechtsbegriff und Rechtsidee, S. 12, Anm. 34.

2) Vgl. meine Philosophie des Rechts, S. 121, 212, 255 ff.

3) Philosophie des Rechts, S. 212 ff.

4) Von B. M. Telders in der Zeitschrift der Bolland-Gesellschaft »De Idee« 1927, S. 349 ff.

spricht [1]). Es ist aber dagegen jedenfalls zu sagen, daß diese Analyse nicht kritisch in dem Sinne ist, in dem wir dieses Wort seit Kant verstehen, und daß die Aufgabe dieser Analyse nicht die sein kann, die Form des Rechts vom Stoff zu lösen und die erstere als das gesuchte Ergebnis, den unbedingten allgemein gültigen Rechtsbegriff hinzustellen. In Wahrheit beobachtet Stammler ja auch, wie ich früher eingehend dargelegt habe [2]), wenn auch in abgekürzter Form, das Verfahren der Induktion, und errichtet er auf dieser Grundlage ein System übereinandergeordneter engerer und weiterer Allgemeinbegriffe, deren oberster nur sein angeblich »reiner«, von allem empirischen Stoff freier, nur formaler Rechtsbegriff ist. Indessen wollte das wenig besagen, wenn dieser Begriff nur durch Beobachtung einer zuverlässigen, das Ziel sichernden Methode gefunden wäre, sie möchte sich bezeichnen wie sie wollte. Es würde sich um eine terminologische Entgleisung handeln, das Ergebnis wäre dadurch nicht gefährdet.

Indessen bestehen gerade gegenüber der Methode die schwersten Bedenken. Mag es sich nun wirklich um eine Analyse oder in Wahrheit um die allbekannte Induktion handeln — eines wie das andere Verfahren muß uns ungeeignet scheinen uns zum Rechtsbegriff zu führen. Die Gedankengänge, die Stammler zu seiner Idee einer kritischen Analyse, zu seiner Unterscheidung von Form und Stoff im empirischen Recht geführt haben, sind die der Kritik der reinen Vernunft und das heißt: der transzendentalen Analytik und Aesthetik, der Naturphilosophie. Dasselbe gilt von den Allgemeinbegriffen der formalen Logik und dem auf sie gerichteten induktiven Verfahren. Die Merkmale, in die ein Gegenstand zerlegt wird, um sie ins Bewußtsein zu heben, zum Begriff zu bringen, sind ja gedacht als Merkmale der Erscheinung, des empirischen Gegenstandes, der als mit den Sinnen erfaßbar vorausgesetzt wird [3]).

Das sieht man deutlich an Stammlers Rechtsbegriff, dem »unverletzbar selbstherrlich verbindenden Wollen«: es ist eine bestimmte Art des Wollens, das zunächst als verbindendes bezeichnet wird, um dann in der Selbstherrlichkeit und Unverletzbarkeit seine Art und Unterart bildenden Merkmale zu erhalten. Es handelt sich um die Begriffsbestimmung per genus proximum et differentiam spezificam, die sich in nichts

---

1) Theorie der Rechtswissenschaft, S. 46 ff.; Lehrbuch der Rechtsphilosophie, § 5.

2) Rechtsbegriff und Rechtsidee, S. 15 ff.; Philosophie des Rechts, S. 130 ff.

3) Dasselbe würde für den heutigen Positivismus von der Interpretation historischer Begriffe gelten, von der historischen Analyse: auch dabei würde es sich um die Zerlegung in äußere Merkmale handeln.

von den Definitionen naturwissenschaftlicher Begriffe unterscheidet. Wir befinden uns dabei inmitten der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Und das ist gerade bei Stammler sehr auffällig. Denn gerade er hat von Anfang an der kausalen Betrachtung die teleologische gegenübergestellt, ja den Gegensatz zwischen beiden in einer Weise übertrieben, daß der trotz ihrer Gegensätzlichkeit noch zwischen ihnen unleugbar bestehende Zusammenhang bei ihm ganz verloren geht und das nur, um das Wollen und damit Wissenschaft und Recht ganz aus der kausalen Betrachtung, der naturgesetzlichen Notwendigkeit, herauszulösen und auf die Idee der Freiheit zu gründen. Aber er hat das Problem nicht zu Ende gedacht: er bildet seinen Rechtsbegriff wie irgendeinen Begriff der Naturwissenschaft, in der die äußeren Merkmale, die Arten und Gattungen, eine Rolle spielen, nicht aber innere Zusammenhänge, Zwecke und Ideen. —

Die Verfehltheit dieses Verfahrens ist leicht einzusehen, wenn sie bisher auch nicht eingesehen worden zu sein scheint. Es setzt die Natur als die nach dem Gesichtspunkt der Gleichförmigkeit und Gleichartigkeit geordnete Wirklichkeit voraus und sucht in den Dingen das Gleichförmige und Immerwiederkehrende. Das Anwendungsgebiet der formalen Logik ist die Mathematik und Naturwissenschaft, die ideenfremde Wirklichkeit, in der die Naturgesetze und Allgemeinbegriffe zu Hause sind und das einzelne nur quantitative Bedeutung hat. Das Recht aber gehört in ein anderes Reich: weder in das der Physik noch in das der Psychologie, sondern in das des Geistes oder der Freiheit, in das Reich der Sinngebilde, der wertbedingten, nach Ideen gestalteten Wirklichkeit [1]). Darin ist es begründet, daß die Gegenstände unserer Erkenntnis, die wir mit dem Namen »Recht« bezeichnen, nicht nur, wie die Gegenstände der Natur, etwas sind, was sich in einzelne Merkmale auseinanderlegen läßt, sondern daß sie etwas bedeuten, einen Sinn haben, den wir in diesen Gegenständen erfassen können, weil wir Geist von diesem Geiste sind, weil sich der »objektive Geist«, der sich in diesen Sinngebilden eben seine Objektivität gegeben hat, unseres subjektiven Geistes bedient hat, um durch unser Denken, Handeln und Schaffen diese Objektivität zu erhalten. Darin ist es begründet, daß wir das Recht verstehen können, und das ist die eigentliche Aufgabe, vor die wir gestellt sind [2]).

1) Windelband, Rickert.

2) Das Verstehen wird von Dilthey als die eigentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft betrachtet. Nur in einem scheinbaren Gegensatz dazu befinden sich m. E. Windelband und Rickert, wenn sie das Eigentümliche der historischen Wissenschaft in der in-

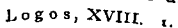
Denn selbst wenn es uns gelingen sollte, was Kant für unmöglich erklärt [1]), die sämtlichen »Merkmale« unseres Gegenstandes erschöpfend aufzunehmen und in einer Definition zu sammeln, so hätten wir damit den Begriff des Rechts noch nicht gefunden: denn der so definierte Gegenstand wäre R e c h t nur, insofern er in seiner Faktizität Recht b e d e u t e t e, den besonderen Sinn des Rechtes hätte. Davon weiß die heutige Jurisprudenz nichts und weiß auch Stammler und seine Schule nichts; im Gegenteil, die Hereinziehung der Idee des Rechts, die ihm seinen Sinn gibt, wird von ihm ausdrücklich abgelehnt [2]). So kann er freilich nicht zum Ziel kommen, nicht wegen der angeblichen Mangelhaftigkeit der Induktion, sondern weil er an dem eigentlichen Wesen des Rechtes vorbeigeht und vor ihm die Augen schließt.

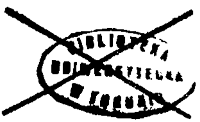
Aus dem g e s c h i c h t l i c h e n Wesen des Rechtes aber ergibt sich sein b e g r i f f l i c h e s Wesen. Und so muß man das Wesen der Geschichte begriffen haben, wenn man das Wesen des Rechtes begreifen soll. Und hier ist zu sagen: so unbestreitbar mir das Verdienst von Windelband und Rickert erscheint, den historischen Naturalismus dadurch überwunden zu haben, daß sie der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft die individualisierende der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt haben, und so richtig mir vor allem die Formel zu sein scheint, daß die Geschichte die Wissenschaft vom E i n m a l i g e n ist, während die Naturwissenschaft die Wissenschaft vom stets gleichförmig Wiederkehrenden ist — so ist doch m. E. das Problem der Geschichte damit noch nicht restlos erfaßt und bedarf die Lehre Windelbands und Rickerts einer Ergänzung. Sie setzt ja zweifellos den Neukantianismus voraus, hängt aufs innigste mit der Auffassung zusammen, die gegenüber dem vorausliegenden Positivismus und Naturalismus vor allem von Rickert in seinem »Gegenstand der Erkenntnis« vertreten worden ist, und die, in etwas zugespitzter Formulierung, dahin führt, daß eigentlich nur der

dividualisierenden Begriffsbildung erblicken — zum Unterschied von der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft. Denn gewiß ist es das Wesen des Geistes, der in der Geschichte wirklich ist, daß er individualisiert; aber seine individuellen Gebilde sind eben geistiger Art und wollen daher nicht bloß »begriffen«, d. h. mit ihren Merkmalen vom Verstande u m f a ß t, sondern v e r s t a n d e n, d. h. in ihrer geistigen Besonderheit erkannt werden.

1) S. o. S. 4.

2) Theorie, S. 545 ff., 650, 677 ff.; Lehrb. §§ 2 N. 5; 14 N. 3; 82 N. 2 ff. Der Grund liegt natürlich in der entsprechend der Lehre des Neukantianismus scharf durchgeführten Scheidung von Sein und Sollen. Nun ist es unbestreitbar richtig, daß das »Sollen« etwas ganz anderes b e d e u t e t, als das »Sein«; aber die Argumentation Stammlers scheitert daran, daß die Idee eben nicht nur A u f g a b e ist. Darüber das Nähere in meiner Philosophie des Rechts und unten im Verlauf der Darstellung.





Professor der Geschichte Geschichte hat. Die Kategorien und Naturgesetze gehören ja nach dem Kantianismus ebenso wie die Ideen dem urteilenden oder beurteilenden Geiste des Subjektes der Erkenntnis an, der sich mit ihnen überhaupt erst die Welt der Dinge erschafft oder über sie seine Werturteile abgibt. So wird in dem Laboratorium des Physikers die Wirklichkeit zur Natur, in der Studierstube des Historikers zur Geschichte, wobei nur leider der Mangel bleibt, daß nach dieser Auffassung die Ideen über der Wirklichkeit schweben. Das hat die Folge, daß die Geschichte in der Tat rein formal nur als die unter dem Gesichtspunkt der Einmaligkeit und Ungleichförmigkeit betrachtete Wirklichkeit aufgefaßt werden kann, so daß es schließlich ins Belieben des erkennenden Subjektes gestellt ist, ob es dieselbe Wirklichkeit als Natur oder als Geschichte betrachten will. Damit können wir uns nicht zufrieden geben. So erweist sich die Rückkehr zum objektiven Idealismus als notwendig: zu einer Identitätsphilosophie, die die Welt als das Werk des Geistes betrachtet, der in ihr waltet und der in der Doppelgestalt von objektivem und subjektivem Geiste mit sich identisch bleibt. So gibt es ein objektives Reich der Natur wie es ein objektives Reich der Geschichte gibt, eine Objektivität, die aber zugleich Subjektivität ist, die subjektiv gewußt werden muß, so daß die in der kritischen Problemstellung, die den Ausgangspunkt für die Kritik der reinen Vernunft und die berühmte »kopernikanische Wendung« gebildet hat, vorausgesetzte Antithetik dialektisch aufgehoben ist. Und das bedingt auch eine andere Stellung zu den Ideen. Für Kant und den Kritizismus haben die Ideen nur regulative Bedeutung; sie sind nicht, sondern sie gelten, sie können zur Beurteilung der Wirklichkeit dienen, aber die Wirklichkeit nicht ermöglichen und nicht gestalten. Damit hängt es zusammen, daß für Kant das Recht »nicht erscheinen kann«[1]) — daß es kein Bindeglied zwischen Idee und Wirklichkeit gibt. Für dieses System ist die Wirklichkeit, wenn wir es konsequent zu Ende denken, Natur und nur Natur, und kann es im Grunde überhaupt keine Geschichte und keine Kultur geben. Ein Kritizismus aber, der sich selbst recht versteht, muß ausgehen von der Tatsache, daß es diese Welt der Kultur, der Geschichte und des Rechts gibt und fragen, wodurch diese Welt, die doch ebenso wie die Natur Wirklichkeit ist, ermöglicht wird. Die dadurch veranlaßte Untersuchung aber führt notwendig darauf, daß es die Ideen sind, die sich in dieser Wirklichkeit auswirken, daß diese Wirklichkeit nicht die ideenlose, ja die ideenfeindliche Welt der Natur ist, sondern eine Welt,

---

1) Kritik der reinen Vernunft (Ausg. v. R. Schmidt), S. 115; dazu meine Philosophie des Rechts, S. 67.

sinnlichen oder übersinnlichen Welt, ja auch mit den Ideen an sich und dem Ding an sich, notwendig immer in unserem Bewußtsein befinden. So ist diese Entwicklungslehre des Bewußtseins eine Erkenntnistheorie größten Stils, die keineswegs nur die Aufgabe hat, die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu begründen — wie die moderne Philosophie die Kritik der reinen Vernunft meist auffaßt —, sondern die das Wesen der Erkenntnis auf schlechthin allen Gebieten darlegt, so daß es überhaupt keinen Gegenstand der Wirklichkeit, sie sei nun Natur oder Kultur, keinen Gedanken und Begriff, keine geschichtliche Gestalt gibt, die nicht in dieser Analyse des Bewußtseins und dem dadurch gewonnenen System einer objektiven Welt ihren Platz fände. Es ist durchaus begreiflich, daß nach dem Wiedererwachen des philosophischen Interesses sich die Denker zunächst auf Kant stürzten und sich redlich bemühten, vor allem seine Erkenntnistheorie wieder zu verstehen und zu neuem Leben zu erwecken; es ist dies um so begreiflicher, als sie vom Positivismus, Naturalismus, Psychologismus, Empirismus herkamen, sich in den Gedankengängen dieser -Ismen bewegten und ihre Aufgabe darin erblicken mußten, der auf dieser positivistischen Grundlage erwachsenen Wissenschaft die philosophische Untermauerung zu geben. Aber der Geist kann nicht auf einem derartigen vorläufigen Standpunkt beharren, und so ist er wieder über die Bewußtseinslage des Kritizismus hinweggeschritten. Der Kritizismus hat ihm dazu selbst den Weg bereitet; seine Versuche, auch der Welt des Geistes, der Geschichte, eine philosophische Grundlage zu geben, und die Vergeblichkeit dieser Versuche vom kritischen Standpunkt mußten auf den Weg führen, den 100 Jahre vorher der deutsche Idealismus eröffnet hatte. Es ergibt sich aber daraus für den Idealismus von heute die Aufgabe, mit seiner Idee Ernst zu machen, und das heißt vor allem, sich der Dialektik des Geistes wieder bewußt zu werden und eine Erkenntnistheorie in denselben Ausmaßen wieder zu schaffen, wie sie uns Hegel in seiner Phänomenologie gegeben hat. Insbesondere aber wird seine Aufgabe sein, gegenüber dem Positivismus, der heute noch das Denken, auch der Philosophen weiter Kreise, beherrscht, der in der Weise des naiven Realismus die Welt als etwas Gegebenes hinnimmt und sich nur an dieser Gegebenheit exerziert — wozu vor allem die moderne phänomenologische Schule in ihren verschiedenen Richtungen gehört — immer wieder auf das Grundproblem hinzuweisen, das darin besteht, daß mir die gegenständliche Welt als eine außer mir befindliche Welt erscheint und doch als solche in meinem Bewußtsein ist. Dieses Problem des Bewußtseins und seines Verhältnisses zum Gegenstand hat zum Kritizismus geführt; es hat aber

auch zum Idealismus führen müssen, der insofern nur der zu Ende gedachte Kritizismus ist. Hier kann es kein Ausweichen geben: dieses Problem muß in seiner ganzen Tragweite der Menschheit wieder ins Bewußtsein zurückgebracht werden [1]); denn nur dann werden wir hoffen können, daß der Positivismus endgültig überwunden werden wird. —

Der Rechtsbegriff, dessen Deduktion mir in meiner Rechtsphilosophie wie schon früher unendliche Mühe bereitet hat, weil ich hier ganz von neuem beginnen mußte und eben nicht von der Philosophie, sondern von der Jurisprudenz herkam, ist dabei gedacht gewesen als der Begriff des empirischen Rechtes und kann auch gar nichts anderes sein wollen. Und so kann es sich auch für die Philosophie des objektiven Idealismus nur darum handeln, diesem positiven Recht der Juristen seine Stelle in dem Kosmos des Geistes anzuweisen und nicht darum, ein ideales Recht zu begründen, das als Beurteilungsnorm für das positive Recht gelten könnte, wie es Kant als seine Aufgabe angesehen hat. Wenn ich nun damals geglaubt hatte, den Allgemeinbegriff des Rechtes so bestimmen zu können, daß alles Recht sei, worin die Rechtsidee funktioniert [2]), so wird dabei eine Gegensätzlichkeit von Idee und Begriff des Rechts vorausgesetzt, die sich nach dem soeben Ausgeführten nicht aufrecht erhalten läßt. Es wird dabei die Idee in das Reich der bloßen Geltung verwiesen, das jenseits der Welt des Seins liegt, und das Recht als ein Gebilde aufgefaßt, das auf Grund der Idee als Aufgabe in dieser Welt des Seins bewußt oder unbewußt gestaltet wird — worin dann aber doch zugleich liegt, daß seine einzelnen Merkmale, als eines empirischen Gebildes durch die Rechtsidee gefordert sind und für den Begriff des Rechts erforderlich und aber auch ausreichend sein müssen. Die Frage ist ja dann gerade: wie muß das empirische Recht gestaltet sein, damit es als Erfüllung der Aufgabe, die in der Idee ihm gestellt ist, angesehen werden kann? — Wir kommen auf diese Weise also nicht zum Ziel; die Deduktion des Rechtsbegriffes ist bloßer Versuch geblieben und muß von neuem in Angriff genommen werden. Es gilt die Einsicht, daß das Recht so wie es ist, als Wirklichkeit der Idee gilt, so daß es überhaupt keinen Sinn hat, Begriff und Idee in irgendeinen Gegensatz zu stellen. Ist es aber das Wesen der Idee, wirklich zu sein, und die Wirklichkeit nichts anderes als eben die Wirklichkeit der I d e e , so muß die Idee mit den aus ihr herauszuhebenden Momenten die Bedingung oder der Inbegriff der Bedingungen der Wirklichkeit des Rechts sein, sodaß die in der Idee des Rechts enthaltenen Momente zusammenfallen müssen mit den Momenten des empi-

1) Vgl. dazu vor allem Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928.
2) Philosophie des Rechts, S. 238.

rischen Rechtsbegriffes, den wir so als ideenbedingt, als mit der Idealität identisch begreifen können und begreifen müssen, um das Recht »begriffen« zu haben. Der Begriff ist dann freilich ohne die Idee nicht möglich; der Begriff ist nichts anderes als die Identität von Idee und Wirklichkeit. Das Ganze der notwendigen Bedingungen des Rechtes kann ja gar nichts anderes sein, als das Recht selbst [1]), wie das Ganze der Bedingungen irgendeines Gegenstandes nichts anderes ist als der Gegenstand, wie in der Hegelschen Logik zur Genüge ausgeführt ist. —

Außerdem ist in meiner Philosophie des Rechts die Rechtsidee als eine von vielen Ideen aufgefaßt worden, die einander koordiniert sind, wie etwa bei Kant die Kategorien auf der bekannten Tafel einander koordiniert sind. So ist jedes der verschiedenen Kulturgebiete abhängig von seiner besonderen Idee, und handelt es sich darum, die Kulturgebiete fein säuberlich voneinander zu unterscheiden und auch die Ideen als besondere, dem menschlichen Geiste gestellte Aufgaben zu begreifen. Daraus erwächst dann die Schwierigkeit, die verschiedenen Normengebiete voneinander abzugrenzen, das Verhältnis der Ideen zueinander und der von ihnen bedingten Geltungsbereiche zu bestimmen. Es ist ein echt kritischer Gedanke, daß diese Reiche voneinander durch scharfe Grenzen getrennt sind und daß es innerhalb der sie bedingenden Ideen oder »Werte« eine »Hierarchie« und infolgedessen ein System nicht geben kann [2]). So verschiedenartig wie Natur und Kultur einander gegenüberstehen, so verschiedenartig stehen sich dann auch die verschiedenen Provinzen der Kulturwelt gegenüber. Es entsteht dann die Frage: kann eine bestimmte Norm als eine Norm des Rechts, der Moral oder der Sitte aufgefaßt werden, und was ist das unterscheidende Merkmal? Ganz anders, wenn wir die Rechtsidee nur als eine besondere Entwicklungsstufe der Idee überhaupt begreifen, die durch diese notwendig gefordert ist. Sie muß als Ergebnis des ganzen Prozesses der Entfaltung der Idee, die bis zu einem bestimmten Punkt gelangt ist, begriffen werden: die Idee wird Rechtsidee, ebenso wie sie an einem anderen Punkt der Entwicklung angelangt sittliche Idee, ästhetische, religiöse Idee usw. wird. Dadurch verschwindet jene Koordination und Gegensätzlichkeit der Ideen und wird ein wirkliches System erst ermöglicht, als geordneter Inbegriff von Bewußtseinsinhalten und Bewußtseinslagen. Und in diesem System hat dann das Recht seine bestimmte Stelle, im System des objektiven wie des subjektiven Geistes und von hier aus wird uns das System der Hegelschen Rechtsphilosophie erst verständlich, das das

1) Telders a. a. O.

2) Philosophie des Rechts, S. 791 ff., 800 ff.

abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit unterscheidet, die nicht nur als verschiedene Stufen der Entwicklung des objektiven Geistes aufzufassen sind, sondern auch als verschiedene Bewußtseinslagen, verschiedene Weisen des Verhaltens zum Recht und zur Gemeinschaft. Es genügt in der Tat nicht, um den Begriff des Rechts zu deduzieren, darauf hinzuweisen, daß das Individuum Person ist nur in der Gemeinschaft und als Glied der Gemeinschaft und daß darin für das Individuum die Notwendigkeit des Rechts mit seinem Zwang begründet ist; denn so unbestreitbar richtig das ist [1]), so ist doch dabei sowohl die Person wie das Recht in der Isoliertheit aufgefaßt, wie sie der Weise der Jurisprudenz als einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin entspricht. Diese Isolierung gerade muß überwunden werden, um den Begriff der Person und den Begriff der Gemeinschaft und ihre gegenseitigen Beziehungen zu verstehen, und um den Satz wirklich zu begründen, der der Ausgangspunkt für meine Rechtsphilosophie gewesen ist, nämlich daß die Rechtsphilosophie Philosophie ist [2]).

In der Tat können wir nur vom Standpunkt des objektiven Idealismus aus begreifen, daß das Individuum die Gemeinschaft ebenso notwendig voraussetzt, wie diese jenes, können wir das Recht als eine bestimmte Stufe der Entwicklung des Gemeinschaftsbewußtseins auffassen, womit dann auch der Zwang, den wir allenthalben beim Rechte wahrnehmen, seine dialektische Begründung erhält: das Recht ist noch unvollkommen begriffene Gemeinschaft, Gemeinschaft der sich selbst noch als einzeln wissenden und wollenden Individuen und das ist sein Sinn, seine Vernunft, und vernünftig ist insofern auch jede Erscheinungsform des Rechts, die einer bestimmten Stufe des Ich- und des Gemeinschaftsbewußtseins entspricht. Das ist dann der Sinn des viel mißbrauchten und viel getadelten Wortes: »Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig« [3]), dieses Wortes, das in der Geschichtsphilosophie die Fassung erhalten hat: wir müssen begreifen, daß es in der Geschichte vernünftig zugeht. Es ist nicht der Standpunkt des politischen Relativismus und Quietismus, der darin ausgesprochen ist, und es wird keineswegs alles, was da ist, damit als berechtigt erklärt. Sondern eben nur das, was vernünftig ist, was wir als in der Idee begründet begreifen können, ist wirklich; alles andere ist bloßer Schein, der keinen Bestand haben kann. Was in diesem höheren Sinne wirklich ist, von dem können wir auch sicher sein, daß es vernünftig ist, daß es Sein und

1) Philosophie des Rechts, S. 212 ff., 255 ff., 282 ff.

2) Hegel, Rechtsphilosophie, S. 1 (Lasson).

3) Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede (S. 14, Lasson).

Berechtigung zu sein besitzt, und daraus die Notwendigkeit folgern, dieser Vernünftigkeit nachzugehen und sie zu entdecken. Und wenn das andere wenigstens da ist, so können wir das aus dem dialektischen Werdegang der Idee begreifen, der von Thesen zu Antithesen führt, um sie in der schließlichen Synthese aufzuheben. So wird auch das bloß Daseiende als Moment der Idee begriffen, und das ist die Vernunft des »Unvernünftigen«.

Ich komme zum Schluß. Alles hängt ab von der richtigen Auffassung der Idee. Es ist nicht möglich, die Idee als außer und über der Wirklichkeit stehend und doch als von wesentlicher Beziehung auf die Wirklichkeit zu denken. Denn: ist diese Beziehung der Idee auf die Wirklichkeit ihr wesentlich, so ist alles übrige für sie unwesentlich [1]). Hier zeigt sich nochmals die Unvollkommenheit des kritischen Standpunkts: es hat keinen Sinn, von der »Idee an sich« zu sprechen; ihre Wahrheit hat die Idee überhaupt nur in dieser Beziehung. Sie muß also als in der Wirklichkeit wirklich gedacht werden, und diese Wirklichkeit muß gerade dadurch, als Wirklichkeit der Idee, Wirklichkeit sein. Und nur unter dieser Voraussetzung hat es auch einen Sinn, von der »Erscheinung« des Rechts zu sprechen, das Recht und seine Einrichtungen der Welt der Erscheinungen zuzuweisen. Was in diesem Rechte erscheint, das ist nicht irgendein »Ding an sich«, von dem wir nach seinem eigenen Begriff nichts wissen können, sondern das muß die Idee sein; sie erscheint in dem Rechte, das ist, in dem sie in ihm ihre Wirklichkeit — gerade als Idee hat.

1) Telders a. a. O.

DIE ERKENNTNIS DER INTELLIGIBELN WELT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK.

VON

HEINRICH RICKERT (HEIDELBERG).

Zweiter Teil.

Der erste Teil dieser Arbeit hatte zunächst die Frage gestellt, die darin behandelt werden soll, und dann die beiden üblichen Wege der Forschung kritisiert, auf denen wir zu einer befriedigenden Antwort nicht kommen können [1]). Der zweite Teil soll zeigen, auf welchem Wege wir hoffen dürfen, vorwärtszuschreiten zu dem Ziel einer umfassenden Erkenntnis der verstehbaren oder intelligibeln Welt in ihrer Eigenart. Ein dritter Teil wird endlich erörtern, welche Bedeutung eine solche Erkenntnis auch für die Probleme gewinnen kann, die als Fragen der Metaphysik gelten, oder wie die Einordnung des mundus intelligibilis in die Totalität des Seienden überhaupt möglich ist.

Bisher sahen wir: es gibt außer dem Sein, das wir wahrnehmen, ein anderes Sein, das wir verstehen. Ein solcher »ontologischer« Dualismus, in dem unser Problem steckt, wird heute kaum mehr bestritten. Aber man darf das verstehbare, oder wie wir es aus historischen Gründen auch nennen wollen, das intelligible Sein, soweit es unmittelbar gewiß ist, weder mit der Metaphysik in ein übersinnliches Jenseits verlegen, noch mit der Psychologie als ein bloß psychisches, also im Grunde sinnliches Diesseits ansehen. Es ist vielmehr ein dritter Weg zu suchen, auf dem sowohl das alte Problem der von Platon und Aristoteles abhängigen europäischen Metaphysik als auch das moderne Problem einer sogenannten verstehenden oder »geisteswissenschaftlichen« Psychologie in anderer Weise als bisher in Angriff genommen werden kann. Doch nur das Wesen des Weges, auf dem wir statt zu einem übersinnlichen Jenseits zu

1) Vgl. Logos, Bd. XVI, S. 162—203.

einem unsinnlichen Diesseits kommen, gilt es jetzt, klarzulegen. Die Sache selbst läßt sich in unserer kurzen Abhandlung in keiner Weise erschöpfen, sondern ist lediglich an der Hand einiger Beispiele aufzuzeigen.

VII.

Sprache und Antlitz der Körperwelt.

Die Ausführungen des ersten Teils wollten, soweit sie negativ kritisch waren, nicht sagen, daß die Philosophie bei der wissenschaftlichen Erörterung der unsinnlichen verstehbaren oder intelligibeln Welt über die Alternative: Metaphysik oder Psychologie, überhaupt noch nicht hinausgekommen sei. Der deutsche Idealismus hat vielmehr, soweit er mit Kant in Zusammenhang steht, im Begriff des »Transzendentalen« längst ein Gebiet entdeckt und behandelt, das weder metaphysisch noch psychisch ist, und das positiv nicht verstanden werden kann, wenn man nicht auch diese negativen Bestimmungen beachtet. Relativ unabhängig hiervon sind ferner, freilich mit erheblich geringerer begrifflicher Klarheit, neuerdings in den Kreisen der »Phänomenologen« Gedanken diskutiert worden, die ebenfalls der unsinnlichen Eigenart der verstehbaren Bedeutungen und Sinngebilde, so wie sie uns unmittelbar im Diesseits gegeben sind, gerecht zu werden versuchen, und endlich kommen hier noch die Bestrebungen in Betracht, die ein Gebiet des verstehbaren »Geistigen« scharf von dem des individuellen Seelenlebens trennen wollen.

Doch würde das Anknüpfen an die bereits vorhandenen älteren und neueren Theorien uns in unserem besonderen Zusammenhang nicht prinzipiell fördern. Sie sind nämlich nicht ausdrücklich darauf gerichtet, die Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt in ihrer Totalität philosophisch zu begreifen, und zwar so, daß ein durch sie erkanntes Sein neben das sensible Sein als dessen notwendige empirische Ergänzung gestellt werden kann, womit dann ein wahrhaft umfassender, philosophisch brauchbarer Begriff der Erfahrungswelt oder des diesseitigen Seins überhaupt zustande kommt. Wir beschränken uns im folgenden auf unser spezielles Problem und bringen uns vor allem noch einmal zum Bewußtsein, an welches Material wir uns zu halten haben, wenn wir zur Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt gelangen wollen. Die anderen verstehbaren »Welten«, die es vielleicht sonst noch gibt, die aber die verschiedenen Individuen nur für sich allein besitzen, stehen hier nicht in Frage.

Wir wissen, daß das Intelligible so, wie wir es erfahren, oder wie es uns unmittelbar gegeben ist, sich faktisch stets mit Sensiblem verknüpft zeigt und erst begrifflich von ihm abgelöst werden muß, wenn es in seinem Eigenwesen erkannt werden soll. Wir können also Intelligibles nur an Sensiblem finden. Insofern brauchen wir auch sinnliches »Material«. Das gegenständliche Sensible haben wir sodann in seiner Gesamtheit als psychophysische Realität charakterisiert. An ihr muß das unsinnliche Verstehbare gewissermaßen »haften« oder seinen sinnlich wahrnehmbaren »Ausdruck« erhalten haben. Man kann auch sagen, daß Unsinnliches allein in Sinnlichem wirklich »lebt«, und daß daher die Fundstätte für Intelligibles stets zugleich auch sensibel sein muß.

In der Sinnenwelt können dann sowohl körperliche als auch seelische Vorgänge sinnliche »Träger« des verstehbaren Unsinnlichen sein. Jedenfalls kommt uns das Intelligible stets entweder zusammen mit einer »äußeren« oder zusammen mit einer »inneren« sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zum Bewußtsein, ein Umstand, der manchen veranlaßt, die beiden Gebiete überhaupt nicht zu trennen. So scheint die gesamte Sinnenwelt, d. h. die psychophysische Realität sowohl in ihren körperlichen wie auch in ihren seelischen Teilen als das sensible »Material« gelten zu müssen, an welches eine Erkenntnis des Verstehbaren anzuknüpfen hat, um an ihm das Intelligible zu finden.

Wird nun aber in unserem Falle wirklich alles in der Sinnenwelt für den Zweck, den wir im Auge haben, gleich wesentlich sein? Da es sich nur um die allen gemeinsame verstehbare Welt handelt, kann offenbar nur der allen gemeinsam unmittelbar zugängliche sinnliche Träger des Unsinnlichen als Fundstätte für die Erkenntnis der verstehbaren Welt in Betracht kommen, und daher treten die seelischen Vorgänge, die jeder einzelne unmittelbar nur für sich allein besitzt, als sinnliche Ausdrucksmittel des unsinnlichen verstehbaren Seins wenigstens zunächst in den Hintergrund.

Dieser Gedanke wird freilich den Denkgewohnheiten vieler heute noch entschieden widersprechen. Daß bei der Erkenntnis der verstehbaren Welt die Körper als sinnliche Fundstätte wichtiger sein sollen als das Seelenleben, scheint gewiß den meisten in unserer psychologisch gebildeten und psychologistisch [1]) verbildeten Zeit paradox, und doch ist

1) Psychologistisch nennen wir jede Ansicht, die den Begriff des Psychischen nicht auf einen Teil der Sinnenwelt oder der psychophysischen Realität beschränkt, sondern auch solche Gegenstände psychologisch behandeln zu können, ja zu müssen glaubt, die über das zeitlich ablaufende Seelenleben hinausragen. Dabei wird dann verkannt, daß alles Ueberindividuelle, mehreren Individuen Gemeinsame auch mehr als bloß psychisch ist.

das bei unserer Problemstellung im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Wir fragen ja nur nach der uns allen gemeinsamen intelligiblen Welt, und da muß von vornherein klar sein: die Welt, die wir alle als dieselbe verstehen sollen, ist uns notwendig irgendwie als an körperlichen Gebilden haftend gegeben, denn Körper allein nehmen wir alle als dieselben sinnlich wahr. Von seelischen Vorgängen gilt das in keinem Fall. Jeder kennt unmittelbar nur seine eigene Seele. Deshalb muß der erste Schritt, den wir zu tun haben, um das sinnliche Material zur Erkenntnis der gemeinsamen intelligibeln Welt zu erhalten, darin bestehen, daß wir die Körperwelt auf das hin betrachten, was durch sie an unsinnlich verstehbarem Sein zum sinnlichen Ausdruck kommt, von dem Seelenleben dagegen, insbesondere von dem, mit Hilfe dessen wir als Individuen das Sensible wahrnehmend und das Intelligible verstehend erfassen, wenigstens zunächst einmal ganz absehen. Insofern kann man von einer notwendigen Rehabilitierung der Körperwelt reden, die durch den Psychologismus in ungerechtfertigter Weise in ihrer Bedeutung für die Weltanschauungslehre zurückgedrängt worden ist.

Darin darf man nur eine methodische Konsequenz unserer Problemstellung und nicht etwa eine ungerechtfertigte Verselbständigung irgendeines Teiles der Erfahrungswelt oder gar eine Art von Hypostasierung der Materie erblicken. Wir leugnen in keiner Weise, daß uns Physisches und Psychisches faktisch stets eng miteinander verknüpft gegeben sind. Aber wir haben die beiden Gebiete, falls wir sie in ihrer Eigenart erkennen wollen, begrifflich ebenso auseinanderzuhalten wie das Sensible und das Intelligible, und das Absehen vom Seelischen empfiehlt sich beim Suchen nach dem Intelligibeln auch deshalb, weil das psychische Sein, womit wir etwas wahrnehmen oder verstehen, nur allzu oft mit dem nichtpsychischen verstehbaren oder intelligibeln Gehalt, den es erfaßt, verwechselt wird. Es kann also nur klärend sein, wenn wir das Psychische zunächst nach Möglichkeit ausschalten, um zu sehen, wieweit wir bei der Erkenntnis des gemeinsamen Intelligibeln ohne seine Berücksichtigung kommen.

Darin steckt, sobald es richtig verstanden wird, nichts Auffallendes oder Ungewohntes. Auch in den Körperwissenschaften ist ja das Seiende, das von ihnen als physisch erkannt werden soll, stets nur im Zusammenhang mit den seelischen Akten, die es wahrnehmen, unmittelbar gegeben, und trotzdem wird das Seelenleben bei der Erkenntnis der Körperwelt nur in Ausnahmefällen wesentlich. In der Wissenschaft von der verstehbaren Welt liegt die Sache im Prinzip nicht anders. Jedenfalls bleibt es dabei: der uns allen gemeinsam zugängliche sinnliche Träger des Ver-

stehbaren, auf den es als Fundstätte für die Erkenntnis einer gemeinsamen intelligiblen Welt zuerst ankommt, ist in keinem Falle individuelles Seelenleben. Dazu eignet sich viel besser ein physisches Sein oder Geschehen, welches mehreren verschiedenen Individuen als dasselbe durch »äußere« sinnliche Wahrnehmung zugänglich wird.

Das Gebiet, in dem wir unser sinnliches Material zu suchen haben, läßt sich also seinem allgemeinsten, d. h. umfassendsten Begriff nach leicht bestimmen. Schwieriger wird es dagegen sein, für das Besondere an der Körperwelt, das wir hier im Auge haben, eine Abgrenzung, ja auch nur eine Bezeichnung zu finden, die es wenigstens vorläufig von den übrigen Teilen des körperlichen Seins trennt, und die zugleich in ihrer Bedeutung allgemein genug ist, um alle seine verschiedenen Arten zu treffen. Ein einziges Wort reicht dafür nicht aus, und das hängt mit der Verschiedenheit unserer Sinnesorgane für die Wahrnehmung des körperlichen Seins zusammen. Wir wählen daher im Anschluß an die beiden wichtigsten Organe, Auge und Ohr, zwei Ausdrücke, und zwar wollen wir sagen, daß wir an der Körperwelt, die Fundstätte für Intelligibles werden soll, vor allem auf das zu achten haben, was wir ihr *Antlitz* und ihre *Sprache* nennen.

Beide Worte sind freilich, damit ihre Bedeutung in dem weiteren Umfang verstanden werden, der hier wichtig ist, in vielen Fällen bildlich zu nehmen. Aber ohne Bilder werden wir in unserem Zusammenhange überhaupt nicht auskommen, und um Mißverständnissen vorzubeugen, ist es nur nötig, daß wir genau angeben, was wir hier mit »Antlitz« und »Sprache« meinen. Auch die Terminologie darf bei einem, nach der von uns versuchten metaphysik- und psychologie *freien* Weise noch wenig behandelten Gebiet nicht vernachlässigt werden. Wir können daher einen Schein von Pedanterie nicht scheuen. Jede Erörterung ist hier sachlich gerechtfertigt, die dazu beiträgt, den Begriff des körperlichen Seins als des Ausdrucksmittels, nicht für seelisches, sondern für unsinnliches verstehbares oder intelligibles Sein zu klären.

Gehen wir von dem Terminus »Sprache« aus. Solange wir ihn im eigentlichen Sinn nehmen, denken wir dabei an gehörte oder gesehene Worte und ihre Bedeutungen. Davon, wie Wort und Bedeutung in der Sprache miteinander verbunden und zugleich voneinander zu trennen sind, war schon die Rede [1]). An Worte werden wir uns wohl immer zuerst halten, wenn wir nach Beispielen für körperlich-sinnliche Träger des Unsinnlichen suchen, und das ist nicht auffallend. Von allen Teilen der physischen Welt, die wir sinnlich wahrnehmen, hat die Sprache der Worte

1) Vgl. Logos, Bd. XVI, S. 171 f.

in dieser Hinsicht eine ausgezeichnete Stellung. Jedenfalls ist nirgends das Wahrnehmbare mit dem Verstehbaren enger verknüpft als im Wort. Das beeinflußt auch unsere Sprachgewohnheiten, und zwar in doppelter Hinsicht. Wir nennen einerseits nur das eine »Sprache«, was mehr als sinnlich wahrnehmbarer physischer Klang ist, d. h. irgendeine unsinnliche Bedeutung hat, und aus demselben Grunde wird andererseits der Ausdruck »Sprache« zugleich in einem übertragenen Sinne benutzt, d. h. auch dort angewendet, wo der körperliche Sinnträger nicht aus Worten besteht. Wir reden selbst dann davon, daß etwas »spricht«, wenn es im eigentlichen Sinne nicht sprechen kann. Ein Gemälde z. B. »spricht uns an«, oder wir finden es »sprechend ähnlich«. So sprechen die verschiedensten Gegenstände zu uns in den verschiedensten Sprachen, auch wenn sie nur eine »stumme Sprache« führen. Ja, sie »sagen« uns unter Umständen dann wortlos mehr, als Worte zu sagen vermögen.

Mit Rücksicht auf diesen umfassenden Sprachgebrauch wollen wir ganz allgemein von der Sprache der Körperwelt reden, um das an ihr zu bezeichnen, wodurch etwas als unsinnlich verstehbar zum sinnlichen Ausdruck kommt. Kennen wir alle Körper, die zu uns in dieser weiten Bedeutung des Wortes »sprechen«, und haben wir ihre »Sprachen« ganz verstanden, dann kennen wir auch die gemeinsame verstehbare Welt.

Trotzdem empfiehlt es sich nicht, daß wir uns mit dem einen Terminus für Körper, die Träger von Verstehbarem sind, begnügen. Es würde eventuell doch gewaltsam erscheinen, falls wir ihn überall verwendeten, um das sinnliche Ausdrucksmittel des Unsinnlichen zu kennzeichnen. In manchen Fällen paßt ein anderer, schon erwähnter Terminus besser. Nächst den Worten und den aus ihnen gebildeten Sätzen kommt das menschliche Antlitz, das wir wahrnehmen, als körperlich-sinnlicher Träger von Unsinnlichem in Betracht. Vor allem ist es sein Anblick, der uns unter Umständen viel mehr »sagen«, d. h. zum verstehbaren Ausdruck bringen kann, als Worte. Ja, der Gesichtsausdruck eines Menschen verrät uns bisweilen etwas, das die wirklich gesprochenen Worte zu verbergen suchen. Wo das stattfindet, spielt allerdings als das Verborgene und Verratene immer auch jenes individuelle Seelenleben eine wesentliche Rolle, in welchem der verstandene Sinn, der von dem betreffenden Menschen gemeint ist, wirklich »lebt«. Aber davon können wir hier wieder absehen. Wir beschränken uns überall auf den verstandenen Gehalt und auf den Körper, der ihn zum Ausdruck bringt, und stellen dann fest: das Antlitz ist in so hohem Grade Ausdrucksmittel, daß dieser Terminus ebenfalls wie das Wort Sprache eine übertragene Bedeutung gewonnen hat, so daß wir von dem Antlitz einer Sache selbst dort reden, wo von

einem Gesicht im eigentlichen Sinne nichts wahrnehmbar wird. »Ein andres Antlitz, eh sie geschehen, ein anderes zeigt die vollbrachte Tat«, sagt der Chor in Schillers Braut von Messina, und er führt das Bild so weiter, daß er von den »erbleichenden Wangen« der Tat redet. Sogar völlig unbeseelte, ja unbelebte Gegenstände besitzen in diesem Sinne eine Physiognomie oder ein Antlitz und »sagen« uns damit etwas, was wir von ihrer sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell trennen müssen, bringen also eine unsinnliche Bedeutung zum verstehbaren Ausdruck. Ein Tal oder ein Berg kann in dieser Hinsicht ein Antlitz haben. Der Sprachgebrauch geht schließlich so weit, daß wir das »Gesicht« oder das »Antlitz« einer Sache bisweilen geradezu mit ihrer verstehbaren Bedeutung überhaupt identifizieren.

Den Terminus Antlitz für den körperlichen Sinnträger wollen wir daher überall dort verwenden, wo der Ausdruck »Sprache« dafür weniger geeignet erscheint. In vielen Fällen werden übrigens die beiden Bezeichnungen Antlitz und Sprache gleich brauchbar sein. Was ein »Antlitz« hat, »spricht« in der Regel auch zu uns in irgendeiner Weise. Kann doch etwas jemandem ins Gesicht »geschrieben« sein, so daß man es an der Stirne zu »lesen« vermag, wie Gretchen beim Anblick von Faust.

Im einzelnen braucht unsere Terminologie nicht weiter gerechtfertigt zu werden, und es ist auch nicht nötig, daß wir bei den lediglich terminologischen Festsetzungen außer Auge und Ohr noch andere Sinnesorgane berücksichtigen, mit deren Hilfe wir ebenfalls körperliche Sinnträger als Fundstätten verstehbaren Seins wahrnehmen. Sie sind schon deshalb in unserem Zusammenhang weniger wichtig, weil das, was sie an Unsinnlichem vermitteln, beim Aufbau einer gemeinsamen intelligibeln »Welt« wohl keine so entscheidende Rolle spielt wie das, was wir sehen und hören. Es sei daher nur kurz bemerkt: wenn wir von Sprache und Antlitz der Körperwelt im weitesten Sinn reden, schließen wir auch das mit ein, was uns durch das Getast oder eventuell durch den Geruch nahe gebracht wird. Ein Händedruck oder ein Kuß sprechen unter Umständen eine sehr verständliche Sprache, und der Duft, der ein Zimmer erfüllt oder einem alten Möbelstück entströmt, kann mehr »sagen«, als sich mit Worten zum Ausdruck bringen läßt, oder ein eindringlicher verstehbares »Antlitz« zeigen als alles Sichtbare. Solche Redeweise klingt ganz ungezwungen. Sprache und Antlitz besitzt demnach für uns jeder Körper, der etwas anderes bedeutet, als er in seiner wahrnehmbaren sinnlichen Wirklichkeit ist. Auf diese Terminologie legen wir deshalb Gewicht, weil beide Ausdrücke in unzweideutiger Weise auf Körper hinweisen, und weil nur Körper uns als das sinnlich Wirkliche gelten sollen,

an dem wir das Verstehbare, welches wir bei der Erkenntnis der uns gemeinsamen intelligibeln Welt brauchen, finden können.

In bezug auf das Absehen von allem Seelenleben bedarf jedoch vielleicht noch ein Punkt der ausdrücklichen Erörterung. Besonders ein menschliches Gesicht kann uns durch seinen Anblick, wie man glauben wird, unmittelbar zum Bewußtsein bringen, daß die Person, die wir in ihrer Körperlichkeit vor uns sehen, von »Gefühlen« bewegt ist, die gewiß etwas Seelisches sind, z. B. Schmerzen leidet, und dann scheint doch die Beschränkung auf den Körper und sein Antlitz bei der Feststellung grade des verstehbaren Seins nicht möglich. Ist es — wird man fragen — in diesem Falle nicht sogar vor allem ein seelischer Vorgang, den wir unmittelbar verstehen?

Selbstverständlich wäre es pedantisch, die Redeweise, daß wir fremdes Seelenleben »verstehen«, überall zu beanstanden. Wir haben ja auch nichts dagegen, wenn jemand die Bedeutung eines unbeseelten Körpers seine »Seele« nennt. Der Sprachgebrauch ist oft inkonsequent, und das braucht im außerwissenschaftlichen Leben nicht zu Unzuträglichkeiten zu führen. Aber wir müssen trotzdem bei der Frage nach den unmittelbar gegebenen Quellen für eine wissenschaftliche Erkenntnis der verstehbaren Welt in ihrer Eigenart einen Unterschied machen, der leider nicht immer beachtet wird. Das, wovon wir sagen, daß wir es unmittelbar als »Schmerz« verstehen, wenn wir in ein fremdes Menschenantlitz blicken, ist streng genommen in seiner Unmittelbarkeit nicht der Schmerz als seelischer Vorgang, sondern hier wie überall der körperliche Ausdruck des seelischen Schmerzes, und wir verstehen also unmittelbar lediglich die unsinnliche Bedeutung, die das Schmerzgefühl hat. Diese aber haftet für uns, die wir sie verstehen, als unmittelbar zugänglich nur an dem körperlichen Antlitz. Wir werden uns deshalb stets fragen, ob wir bei dem Wort »Schmerz« das wirkliche sinnliche Schmerzgefühl oder seine unsinnliche, unwirkliche Bedeutung meinen, und ob wir also Schmerz sinnlich wahrnehmen oder unsinnlich verstehen. Machen wir diese Trennung nicht, dann unterliegen wir den Folgen einer Zweideutigkeit, die bei theoretischen Erörterungen des Intelligibeln leicht verhängnisvoll werden kann.

Jedenfalls ist auch dann, wenn wir, wie man zu sagen pflegt, einen fremden Schmerz verstehen, zu betonen: sinnlich wirkliche Schmerzgefühle hat jedes Individuum für sich allein. Direkt gegeben als gemeinsam mit anderen ist nichts anderes als der nichtpsychische Sinn der Schmerzgefühle, der am Körper seinen Ausdruck findet, und nur dieser Sinn oder diese Bedeutung wird uns beim Anblick eines fremden mensch-

lichen Antlitzes unmittelbar zugänglich. Von dem fremden psychischen Schmerzgefühl erhalten wir überall erst durch eine Vermittlung Kunde. Wo jeder körperliche Ausdruck fehlt, wissen wir davon nichts.

Dasselbe gilt für viele andere Fälle, in denen wir nicht gewohnt sind, den realen seelischen Vorgang von der irrealen Bedeutung seines körperlichen Ausdrucks zu trennen. Wir müssen uns aber daran gewöhnen, diese Scheidung zu vollziehen, falls wir über das eigentliche Wesen des Verstehens und der verstehbaren Welt nach begrifflicher Klarheit streben. Dann werden wir einsehen: es bleibt dabei, daß das unmittelbar Verstandene, auch wo wir »Gefühle« zu verstehen glauben, zwar gewiß nicht körperlich, aber auch nicht seelisch, also kein »Gefühl« im Sinne der Psychologie ist, die reales, in der Zeit ablaufendes Seelenleben der Individuen untersucht.

Die bisher besprochene Doppelseitigkeit der unmittelbar gegebenen Erfahrungswelt, d. h. den Dualismus von sinnlich wahrnehmbar und unsinnlich verstehbar, der von dem psycho-physischen Dualismus streng geschieden werden muß, können wir endlich mit noch anderen Ausdrücken kennzeichnen, und es empfiehlt sich, auch von ihnen Gebrauch zu machen, da sie eine allgemeinere Bedeutung haben als die Worte Antlitz und Sprache.

Jeder Körper, der uns etwas »anderes sagt«, als er wirklich ist, trägt den Charakter einer Alle-gorie im ursprünglichen Sinne des Wortes. Wir könnten daher auch davon sprechen, daß das sinnliche Material, welches wir brauchen, um an ihm den Stoff zur Erkenntnis der intelligibeln Welt zu finden, stets allegorisch sein muß. Da dieser Terminus jedoch bisweilen so verstanden wird, daß das unsinnliche Gebilde, welches die Allegorie zum sinnlichen Ausdruck bringt, abstrakt begrifflicher Art ist, werden wir in vielen Fällen einen anderen Terminus vorziehen. Das Wort Symbol bezeichnet ebenfalls die hier gemeinte Doppelseitigkeit der Erfahrungswelt, denn von Symbol im ursprünglichen Sinne reden wir dort, wo ein sinnliches Gebilde, das wir wahrnehmen, mit einem unsinnlichen Gebilde, das wir verstehen, »zusammenfällt« oder eine »Einheit« bildet, und dabei braucht dann das Unsinnliche, das wir verstehen, durchaus nicht abstrakt begrifflich zu sein. Ja man spricht von einem Symbol bisweilen gerade dort, wo man jede abstrakt begriffliche Deutung des Verstandenen ablehnt. Freilich dürfen wir hier andrerseits nicht nur an den Gegensatz des Symbols zur Allegorie denken, sondern müssen von Symbol im weitesten Sinne reden, also das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung gebrauchen.

Dann können wir sagen: die Körperwelt, die uns umgibt, oder die wir

selbst sind, ist in vielen Fällen als Symbol für etwas anderes zu betrachten, das sich nicht in dem uns umgebenden Raum befindet und auch nicht in der Weise zeitlich abläuft wie ein körperliches oder seelisches Geschehen. Dies andere, das weder physisch noch psychisch ist, wird bei einer Erkenntnis der verstehbaren Welt für uns wesentlich. Jedenfalls tritt der Dualismus der Erfahrungswelt, von dem wir bei unserer Problemstellung ausgehen, und der in keiner Weise mit dem Dualismus von Körper und Seele zusammenfällt, in allem, was wir symbolisch zu nennen gewohnt sind, besonders deutlich zutage.

Auch abgesehen davon haben wir noch einen speziellen Grund, auf den allegorischen oder symbolischen Charakter dessen hinzuweisen, was wir Sprache und Antlitz der Körperwelt nennen wollen. Wir werden nämlich später sehen, daß der Begriff des Symbols und der Allegorie nicht allein bei der Auffassung der Erfahrungswelt oder des diesseitigen Seins in seiner Totalität, sondern auch bei dem Problem der »metaphysischen« Erkenntnis eines unsinnlichen Jenseits eine Rolle zu spielen berufen ist. Dabei wird es sich dann um eine besondere Art der Symbolik oder allegorischen Bestimmung handeln, die wir von der hier gemeinten Symbolik der Sprache und des Antlitzes, die auf das Diesseits beschränkt bleibt, zu unterscheiden haben. Sie wird sich als eine eigenartige doppelte Symbolik erweisen, bei der nicht nur sinnliches Sein als Träger eines Unsinnlichen verstanden, sondern dies Unsinnliche, das im Diesseits liegt, noch einmal als Ausdruck eines übersinnlichen Jenseits gedeutet wird. Dann haben wir von Symbolen im engeren Sinne zu reden, an die man vielfach allein denkt, wenn man das Wort verwendet. Doch ist das eine spätere Sorge.

Zunächst fassen wir noch einmal zusammen, was sich auf das diesseitige Sein bezieht. Als sinnlich wahrnehmbare physische Fundstätte für das, was wir zum Aufbau einer uns allen gemeinsamen intelligibeln Welt brauchen, kommen ausschließlich Körper in Betracht, und zwar solche Körper, die eine in dem angegebenen Sinne verständliche Sprache sprechen oder ein verständliches Antlitz zeigen, und die, insofern in ihnen ein Sinnliches und ein Unsinnliches eng miteinander verbunden sind, ein allegorisches oder symbolisches Gepräge tragen. Das mag zur vorläufigen Charakterisierung unseres Materials und der Aufgabe, die es uns stellt, genügen.

Prinzipiell weiter können wir an dieser Stelle unserer Erörterungen noch nicht gehen. Insbesondere den Umfang der Sprache und des Antlitzes der Körperwelt mit ihren verschiedenen Allegorien und Symbolen in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zu charakterisieren, ist hier

nicht möglich. Dazu kommen wir erst, wenn wir das Prinzip kennen, das aller Symbolik und aller Verstehbarkeit zugrunde liegt. Dies Prinzip, welches uns dann einen systematischen Ueberblick über die intelligible Welt ermöglicht, ist ja vorläufig noch ganz problematisch. Es bleibt uns daher, um das Gesagte dem Verständnis etwas näher zu bringen, nur übrig, einige besondere Gebiete der Körperwelt herauszugreifen als Beispiele, welche die hier in Betracht kommende Symbolik besonders deutlich machen, und wir bevorzugen dabei selbstverständlich solche Gegenstände, an die wir auch später anknüpfen können, um an ihnen die Prinzipien einer Erkenntnis der intelligibeln Welt aufzuzeigen.

Bei der Erörterung der Sprache im eigentlichen Sinn nannten wir schon früher vor allem wissenschaftliche Sätze, und sie liegen uns hier in einer wissenschaftlichen Untersuchung selbstverständlich am nächsten. Sie bestehen aus sinnlich wahrnehmbaren Worten und sind Träger von unsinnlichen Bedeutungen einer besonderen Art. Nur deshalb »sprechen« sie zu uns und zeigen ein »Antlitz«, das wir verstehen. Sie sind also Allegorien oder Symbole und bilden als solche die wirkliche Wissenschaft.

Sie zeigen uns ferner zugleich, wie Worte sich zu Sätzen so zusammenschließen können, daß dem körperlichen Zusammengehn der Worte in Raum und Zeit zu Wortkomplexen auf der einen, sinnlichen Seite ein Zusammenschluß der einzelnen Wortbedeutungen zu umfassenderen Sinngebilden auf der andern, unsinnlichen Seite entspricht. Dieser Umstand wird später für uns von Wichtigkeit werden. Doch dürfen wir uns schon an dieser Stelle auf wissenschaftliche Sätze nicht beschränken, falls wir nach Beispielen für eine Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Totalität suchen, und dafür sind zwei Gründe ausschlaggebend. Erstens haben wir nicht nur das Verstehbare zu berücksichtigen, was wir mit dem Verstand verstehen, und außerdem dürfen wir uns überhaupt nicht nur an Worte halten, obwohl die Kürze dieser Abhandlung uns zwingen wird, uns bei Erörterung von Einzelheiten auf Wortgebilde zu beschränken. Die beiden notwendigen Erweiterungen des Gebietes seien schon jetzt wenigstens an Beispielen aufgezeigt.

Zunächst gehen wir von den Sätzen der Wissenschaft zu den Wortkomplexen über, die einen künstlerischen, genauer poetischen Sinn zum Ausdruck bringen. Es bedarf wohl keiner ausdrücklichen Erörterung darüber, inwiefern der poetische Gehalt jedes Wortgefüges, das wir ein Gedicht nennen, so wenig im Wahrnehmbaren sich erschöpft wie der theoretische Gehalt eines wissenschaftlichen Satzes. Beide können nur als unsinnlich verstanden werden, obwohl es gewiß nicht allein der

theoretische Verstand oder der Intellekt ist, mit dem wir den Sinn der Poesie erfassen, und obwohl man vielleicht sagen kann, daß ein anschauliches poetisches »Bild« der Sinnenwelt näher steht als eine begriffliche Erkenntnis. Jedenfalls: die Dichtkunst redet, wie die Wissenschaft, selbst dann in Symbolen nach der weitesten Bedeutung des Ausdrucks, wenn sie sich von Symbolen im engeren Sinne ganz fernhält.

Doch auch bei den nicht-verstandesmäßigen Wortbedeutungen dürfen wir noch immer nicht stehenbleiben, falls durch unsere Beispiele jede einseitige Bestimmung des Intelligibeln vermieden werden soll. Von der Poesie aus gehen wir weiter, um über die Sprache der Worte zu »stummen Sprachen« zu kommen, und dafür haben wir zunächst ebenfalls Beispiele heranzuziehen. Solche liegen nahe. Was für die Wortkunst gilt, läßt sich ohne Schwierigkeiten auf andere Künste, besonders auf die Musik übertragen. Sie spricht keine Sprache im engeren oder eigentlichen Sinne, auch wenn sie »parlando« gespielt werden soll, d. h. als Körper ist sie aus Tönen zusammengesetzt, die nicht als Worte auftreten. Trotzdem hat sie mit der Dichtkunst etwas gemeinsam, und das fällt besonders dann in die Augen, wenn wir wieder, wie bei den Sätzen, an die Beziehung der Teile zum Ganzen denken. Zumal in dem Sinn einer Melodie zeigen die Bedeutungen der einzelnen Töne ein analoges Verhältnis zu dem Ganzen des musikalischen Gefüges, wie die Bedeutungen der einzelnen Worte es zu dem Sinnganzen eines Gedichtes haben. Auch wenn das noch nicht in jeder Hinsicht sofort einleuchten sollte, bleibt es doch dabei: das hörbare Tongebilde, das wir als Melodie bezeichnen und musikalisch, also nicht nur mit dem theoretischen Verstand oder Intellekt verstehen, sondern eventuell sogar völlig atheoretisch erfassen, besteht nicht etwa allein aus sinnlich wahrnehmbaren Tönen, sondern auch hier liegt ein unsinnliches Gebilde vor, welches erst durch die Gesamtheit der Töne zum sinnlichen Ausdruck kommt. Insofern spricht jede Melodie eine Sprache in der weiteren Bedeutung dieses Wortes oder ist ein Symbol in ähnlicher Weise wie theoretische oder poetische Wortgefüge.

Etwas schwieriger wird es vielleicht sein, endlich noch einzusehen, daß in der bildenden Kunst, d. h. in Werken, die wir als Körper nur mit den Augen erfassen, das Künstlerische sich ebenfalls auch dann, wenn wir von dem Seelenleben des auffassenden Menschen ganz absehen, niemals in dem erschöpft, was als Körper sinnlich wahrgenommen wird. Gibt es doch ästhetische Theorien, die geradezu bestreiten, daß in allen Bildern Unsinnliches zum Ausdruck komme. Manche Kunstwerke wollen ja nach der Absicht ihrer Schöpfer nichts anderes als »Impressionen« geben, sich also grundsätzlich auf das sinnlich Wahrnehmbare beschrän-

ken und damit auf jede symbolische Sprache verzichten. Im Wahrheit kann man jedoch Kunstwerke dann allein völlig unsymbolisch nennen, wenn man dabei nur an jene doppelte Symbolik denkt, von der vorher die Rede war. Sonst liegt sogar in den Fällen, in denen der Künstler selbst glauben sollte, daß es ihm gelungen sei, nichts als Impressionen zu geben, eine Täuschung vor. Faßt man den Unterschied von wahrnehmbarem und verstehbarem Sein in seinem ganzen Umfange, so muß man einsehen, daß auch ein »impressionistisches« Gemälde niemals nur Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung ist, sondern immer zugleich ein »Antlitz« trägt oder eine »Sprache« spricht, die als unsinnlich verstanden werden kann. Auch der impressionistische Maler, der z. B. eine Landschaft malt, stellt sich die Aufgabe, uns ihr Antlitz nicht allein sehen, sondern auch verstehen zu lassen. Ob er sich darüber selbst begrifflich klar geworden ist, bleibt gleichgültig. Unter allen Umständen will er mit seinem Bild etwas »sagen«, was über das rein Körperliche auf der Leinwand hinausgeht. Die sinnlich wahrnehmbaren Farben seines Bildes müssen also, um ihren Zweck zu erfüllen, stets Mittel des Ausdrucks für etwas Unsinnliches sein, das sich der Wahrnehmung entzieht. Darin steckt das theoretische Recht des »Expressionismus» gegenüber dem theoretischen »Impressionismus«. Genauer: weder die eine noch die andere Theorie hat recht. In jedem Werk der bildenden Kunst kommt es auf beides, d. h. sowohl auf den sinnlichen Eindruck als auch auf das an ihm haftende verstehbare Unsinnliche an, das durch die Impression zum Ausdruck oder zur »Expression« gebracht wird.

Weiter brauchen wir an dieser Stelle auf die Werke der Kunst, die wir neben den Sätzen der Wissenschaft als Beispiele benutzt haben, nicht einzugehen, und auch andere Teile der verstehbaren Welt, die weder zur Wissenschaft noch zur Kunst gehören, ziehen wir nicht mehr heran. Schon die Fälle, auf die wir bisher hinwiesen, genügen, um an konkreten Einzelheiten deutlich zu machen, was ein in dem angegebenen Sinne symbolischer oder allegorischer körperlicher Gegenstand ist, dessen Sprache oder Antlitz wir als Material für die Erkenntnis der intelligibeln Welt benutzen können. Sie zeigen zugleich: nicht nur Worte, wie in Wissenschaft und Poesie, sondern auch Töne und Farben, wie in Musik und bildender Kunst, sind sinnliche Träger von unsinnlichen Bedeutungen und führen insofern auch, ja gerade als körperliche Gebilde, eine verständliche Sprache oder zeigen ein verständliches Antlitz. Von hier aus wird sich dann der Begriff, den wir von der Sprache und dem Antlitz der Körperwelt überhaupt zu bilden haben, leicht so erweitern lassen, daß der Gefahr einer zu engen Fassung, insbesondere einer Beschränkung auf das rein verstandesmäßig

verstehbare Unsinnliche, das in Worten seinen sinnlichen Ausdruck findet, in genügender Weise vorgebeugt ist.

Wir schließen daher unsere Bemerkungen über die sinnlichen Fundstätten, an welche die Erkenntnis der intelligibeln Welt sich zu halten hat, ab und wenden uns der Frage zu, wie der dort gefundene unsinnliche Stoff von der Wissenschaft zu bearbeiten ist, und welche logische Struktur schließlich die Erkenntnis des verstehbaren Kosmos zeigen muß, um der Besonderheit ihres Gegenstandes gerecht zu werden.

VIII.

Gegenständliche Sinngebilde und zuständliche Sinnelemente.

Die Eigenart einer Sache läßt sich oft am besten dadurch klären, daß man sie mit der Eigenart verwandter Gegenstände vergleicht und sich dann sowohl das Gemeinsame als auch die Unterschiede zum Bewußtsein bringt. Um dem Wesen einer Erkenntnis der verstehbaren Welt näherzukommen, werfen wir daher zunächst einen Blick auf das Erkennen der körperlichen Sinnenwelt, wie es sich gestalten muß, falls man den mundus sensibilis gerade *nicht* auf seine Sprache und sein Antlitz hin betrachtet, sondern als bedeutungs- und sinnfreies Sein unter Begriffe zu bringen sucht.

Auf eine erschöpfende Charakterisierung solcher Erkenntnis kommt es dabei selbstverständlich wieder ebensowenig an wie auf eine erschöpfende Darstellung des unsinnlichen Seins, aus dem der mundus intelligibilis sich aufbaut. Es genügt, wenn wir am mundus sensibilis das eine hervorheben: das körperliche Sein gliedert sich zuerst in wahrnehmbare »Dinge«, deren Vielheit sich dann dadurch zu einem Ganzen zusammenfügt, daß sie nach sogenannten »Gesetzen« aufeinander wirken. In ihrer Erkenntnis muß diese Art der Gliederung ihren Platz finden. Schon daraus ersehen wir, daß die einzelnen *Teile* der Sinnenwelt, d. h. die einzelnen körperlichen Dinge, im Vergleich zu dem ganzen, gesetzmäßigen Wirkungszusammenhang, in dem sie stehen, oder im Vergleich zur Totalität der Körperwelt eine *relative Selbständigkeit* besitzen, die es erst ermöglicht, von *einem* Ding im Unterschied von einem *andern* Ding zu reden, und zwar ist jeder Teil oder jedes relativ selbständige Ding dann zugleich als ein Komplex von noch mehr elementaren, ganz *unselbständigen* Elementen anzusehen. Bringen wir sodann diese Gliederung mit dem Unterschied von Form und Inhalt der Sinnenwelt in Verbindung, so können wir auch sagen: in den sogenannten »Eigen-

schaften« oder den unselbständigen Elementen jedes einzelnen Dinges steckt die gesamte Mannigfaltigkeit seines sinnlichen Inhaltes, d. h. es wird dieser Inhalt durch die Gesamtheit der Eigenschaften erschöpft, während die »Einheit«, die aus den Eigenschaften ein Ding macht, also die Dinghaftigkeit und ebenso die allgemeine Gesetzmäßigkeit, welche alle Dinge zu einer »Welt« von Dingen zusammenschließt, als Formen zu bezeichnen sind. Die relativ selbständigen Teilgegenstände, die inhaltlich aus Eigenschaften bestehen und formal Dinge sind, bilden also in ihrer Gesamtheit das geformte Ganze der Körperwelt, das als Ganzes die Form der Gesetzmäßigkeit trägt.

Dieser Umstand muß auch für die Einsicht in die Struktur der Erkenntnis der Körperwelt von Bedeutung sein. Will man eine solche Erkenntnis in ihrer Totalität mit Rücksicht auf ihre Gliederung begreifen, die der Gliederung ihres Gegenstandes zu entsprechen hat, dann wird man die Aufmerksamkeit sowohl auf die Formen der relativ selbständigen Teile des mundus sensibilis, als auch auf die Formen richten müssen, welche aus diesen Dingen einen umfassenden Kosmos machen, und zwar hat man dabei die Form der Teile, also die Dinghaftigkeit, voranzustellen, denn erst wenn man begreift, auf Grund welcher Form die Teilgegenstände sich aus ihren inhaltlichen Elementen aufbauen, darf man hoffen, einen Einblick in die Prinzipien zu gewinnen, mit deren Hilfe sich schließlich die Totalität aller sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu einem nach Gesetzen einheitlich gegliederten Wirkungszusammenhang von Dingen oder zur Sinnenwelt zusammenfassen läßt. Dem entspricht die große Rolle, welche das sogenannte Substanzproblem in den Theorien der Körper-Erkenntnis, bisweilen auch der Wirklichkeits-Erkenntnis überhaupt, gespielt hat. Nur Dinge können aufeinander wirken, oder Ursachen müssen immer »Sachen«, d. h. Dinge sein.

Genauer braucht die Gliederung der Erkenntnis, die dadurch entsteht, daß wir die Körperwelt als einen Komplex von Dingen mit Eigenschaften auffassen, nicht erörtert zu werden, denn schon die Andeutung genügt, um klarzumachen, inwiefern Analoges auch dort zu beachten ist, wo es sich um die Gliederung der aus Teilgebilden zusammengesetzten verstehbaren Welt und die ihr entsprechende Struktur ihrer Erkenntnis handelt.

Wir sind gewiß weit davon entfernt, zu behaupten, daß der mundus intelligibilis aus Dingen besteht, die Eigenschaften haben, und daß die allgemeinen Gesetze von Ursache und Effekt die Formen darstellen, welche aus den einzelnen verstehbaren Gegenständen eine verstehbare Welt als Ganzes machen. Wir werden uns vielmehr auf das sorgfältigste

davor hüten müssen, die Gegenstände, aus denen die verstehbare Welt sich zusammensetzt, irgendwie so zu verdinglichen, daß auf sie Wirkungsgesetze anwendbar werden. Intelligible Gegenstände sind weder im Raum noch in der Zeit. Daraus allein schon ergeben sich fundamentale Unterschiede von den sensibeln Gegenständen, von denen hier nur der eine hervorgehoben sei: sie lassen sich nicht einmal in derselben Weise teilen wie physisches und auch psychisches Sein. Daraus folgt zugleich auch eine grundsätzliche Verschiedenheit für die Art ihrer Erkenntnis. Aber diese und andere Unterschiede können zunächst zurücktreten. Es bleibt nämlich trotzdem auch etwas Gemeinsames in beiden Welten, und das besteht darin, daß der erkannte mundus intelligibilis sich doch wie die erkannte Körperwelt irgendwie, wenn auch in anderer Art, als Ganzes aus relativ selbständigen verstehbaren Teilgebilden zusammensetzt, von denen jedes für sich ein Komplex von unselbständigen verstehbaren Elementen ist, und auch hier gilt dann wieder, daß erst, wenn man die formale Struktur der verstehbaren Teilgegenstände und das Verhältnis, in dem sie zu ihren inhaltlichen Elementen stehen, begriffen hat, man hoffen darf, einen Einblick in die Struktur der Erkenntnis der ganzen verstehbaren Welt zu gewinnen.

In unserer Terminologie läßt sich das, was wir meinen, noch in anderer Weise zum Ausdruck bringen. Die relativ selbständigen und insofern zugleich gegenständlichen intelligibeln Teilgebilde, welche den relativ selbständigen körperlichen Gegenständen entsprechen, bestehen jedes für sich aus nur zuständlichen verstehbaren Sinnelementen, wie die einzelnen Körper aus nur zuständlichen wahrnehmbaren Eigenschaften [1]), und man muß vor allem Klarheit über das Verhältnis der einzelnen gegenständlichen Sinngebilde zu ihren bloß zuständlichen Sinnelementen haben, wenn man begreifen will, wie aus den relativ selbständigen verstehbaren Teilgegenständen in ihrer Gesamtheit sich eine gegliederte verstehbare Welt als Ganzes für die Erkenntnis aufbaut.

Aus diesem Grunde fassen wir, um die Erkenntnis des Intelligibeln in ihrer Struktur klarzumachen, zunächst noch nicht die verstehbare Welt in ihrer Totalität, sondern nur die einzelnen verstehbaren gegenständlichen Teilgebilde von relativer Selbständigkeit und ihr Verhältnis zu ihren unselbständigen, noch nicht gegenständlichen, sondern bloß zuständlichen Sinnelementen ins Auge. In bezug auf den für die Gliederung

---

1) Ueber den Unterschied von Gegenstand und Zustand vgl. meine Abhandlung über die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Logos, Bd. XIII, S. 235—280, besonders S. 247 ff. Ein Gegenstand besteht inhaltlich aus Zuständen, denen die Form ihres Gegenstandes noch fehlt, die also nicht absolut, aber im Vergleich zu ihm formlos sind.

der Erkenntnis wichtigen Unterschied von Form und Inhalt bedeutet das dann: in den zuständlichen Sinnelementen steckt der gesamte Inhalt der intelligibeln Gegenstände, während das, was diesen Inhalt zu einem relativ selbständigen und damit erst gegenständlichen Teilgebilde der intelligibeln Welt macht, im Unterschiede vom Inhalt als Form angesehen werden muß.

Bei einer näheren Erörterung dieses Verhältnisses, das hier das analoge Problem bildet wie bei der Erkenntnis der Körperwelt das Verhältnis der Form der Dinghaftigkeit zu dem Inhalte der Eigenschaften, halten wir uns zunächst wieder an besondere Beispiele, berücksichtigen also nur einen kleinen Teil der Erfahrungswelt, um später erst zu allgemeinen Sätzen zu kommen, und zwar wenden wir uns aus naheliegenden Gründen vor allem wieder solchen verstehbaren Sinngebilden zu, deren sinnlich wahrnehmbare Träger zur Sprache der Körperwelt im engeren Sinne gehören, d. h. Wortkomplexe sind. Wir tun das, weil wir die körperlichen Gebilde der Sprache im eigentlichen, engeren Sinn leicht unmittelbar vorführen können, während die körperlichen Träger anderer Sinngebilde sich in einer aus Worten bestehenden wissenschaftlichen Darstellung nur indirekt vergegenwärtigen lassen. Wir knüpfen dabei jedoch nicht an einzelne Worte, sondern ausdrücklich an Wortkomplexe an, denn in der Regel wird aus Gründen, die uns noch beschäftigen müssen, ein gegenständliches Sinngebilde, auch wenn es nur von relativer Selbständigkeit, also ein Teilgebilde ist, nicht schon an einem einzelnen Wort, sondern erst an mehreren Worten oder an ganzen Sätzen zu finden sein. Solange wir uns auf solche Fälle beschränken, können wir die Worte, aus denen der Satz besteht, mit Rücksicht darauf betrachten, daß an ihnen die noch nicht gegenständlichen, sondern zuständlichen, unselbständigen Sinnelemente des gegenständlichen Satzsinnes haften müssen. Diese zuständlichen Elemente werden zugleich bereits auch den ganzen Inhalt des unsinnlichen gegenständlichen Teilgebildes zeigen, ohne jedoch schon die Form zu besitzen, welche den gegenständlichen Teilgebilden der intelligibeln Welt, d. h. in diesem Falle dem Ganzen des Satzsinnes, eigentümlich ist.

Ob es sich in der Regel so verhält, soll hier nicht gefragt werden. Jedenfalls deckt sich bisweilen der Unterschied des ganzen geformten Sinngebildes von seinen im Vergleich zu ihm noch formlosen, nur inhaltlich bedeutsamen Sinnelementen mit dem Unterschied des Verstehbaren, das durch den ganzen Satz verkörpert ist, von dem Verstehbaren, das durch das einzelne Wort in der Sprache zum sinnlichen Ausdruck kommt [1]).

1) Es ist zu betonen, daß eine solche Korrespondenz des Unterschiedes von Satz und

Unter solchen Sätzen haben die theoretischen Aussagen und das, was wir an ihnen als w a h r e Sinngebilde verstehen, für unseren Zusammenhang wieder eine ausgezeichnete Stellung, die sie als Beispiele in noch anderer Hinsicht brauchbar macht als dadurch, daß wir sie direkt vorführen können. Bei der Voraussetzung einer Korrespondenz zwischen der Struktur des sinnlichen Trägers und der Struktur des unsinnlichen Sinnes darf allein der ganze S a t z als Träger eines w a h r e n Sinngebildes gelten, während den Bedeutungen der einzelnen Worte, solange jede nur für sich als unselbständiges Sinnelement genommen wird, der Charakter der Warheit noch fehlt. An ihr gewinnen die einzelnen Wortbedeutungen erst dann einen Anteil, wenn sie als G l i e d e r in das Gefüge des ganzen Satzsinnes eingehen, also ihre Einzelheit und damit zugleich ihre Unselbständigkeit als bloße Elemente verlieren. So ist z. B. das geformte verstehbare Gebilde, welches an dem ganzen Satz: »der Winkel im Dreieck ist ein rechter«, haftet, wahr, während die relativ formlosen verstehbaren Wortbedeutungen: »Winkel«, »Dreieck«, »rechter« usw. jede für sich genommen keine Wahrheit besitzen, sondern in die Wahrheitssphäre erst dadurch kommen, daß man sie zu einem Ganzen zusammenfaßt.

Wort mit dem Unterschied von Sinnganzheit und Sinnelement n i c h t i m m e r vorliegt. Unter Umständen kann vielmehr schon an einem einzigen Wort ein wahres Sinngebilde, also ein relativ selbständiger verstehbarer Gegenstand haften. Der Grund für diese Möglichkeit ist leicht einzusehen. Durch die g r a m m a t i s c h e Struktur des körperlich sinnlichen Trägers wird noch gar nichts über die l o g i s c h e Struktur des unsinnlichen Sinngebildes, das er zum Ausdruck bringt, entschieden. Unter Umständen kann schon die bloße Betonung eines Wortes, z. B. der Ruf »Feuer!« ein gegenständliches Sinngebilde verkörpern, welches das unbetonte Wort nicht hat. Dann ist in dem einen Fall dasselbe Wort Träger eines relativ formlosen zuständlichen Sinnelementes, das in dem andern Fall zum Träger des geformten gegenständlichen Sinngebildes geworden ist. Das ist für manche Probleme der Logik von großer Wichtigkeit. Wo man die Frage aufgeworfen hat, ob der w a h r e Sinn, den wir theoretisch verstehen, oder der Gehalt eines sogenannten »Urteils« nicht mindestens zweigliedrig sein muß, oder, wie wir auch sagen können, ob nicht jeder unsinnliche logische Sinn sich aus einem l o g i s c h e n »Subjekt« (Inhalt) und einem l o g i s c h e n »Prädikat« (Form) zusammensetzt, darf man sich nicht nur an die g r a m m a t i s c h e Struktur des sinnlichen sprachlichen Ausdrucks halten. Die Tatsache, daß es »Sätze« als körperliche Gebilde gibt, die entweder kein grammatisches Subjekt oder kein grammatisches Prädikat haben, sagt noch nicht das geringste darüber, ob wir auch von logisch subjektlosen oder logisch prädikatlosen Sinngebilden sprechen dürfen, die wahr sein können. Das sollte jede Subjekts-Prädikats-Theorie des logischen Urteils, die metagrammatisch sein, d. h. nicht an logisch zufälligen grammatischen Eigentümlichkeiten der Sprache kleben bleiben will, sorgfältig beachten. Für unsere allgemeine Problemstellung sind jedoch diese speziellen Fragen ohne Bedeutung. Wir dürfen uns hier an solche Fälle halten, in denen die grammatische Struktur des Satzes als des sinnlichen Trägers in der angegebenen Weise der Struktur des unsinnlichen Gebildes e n t s p r i c h t, welches der Satz zum Ausdruck bringt. Das kommt b i s w e i l e n vor, und das genügt für unsern Zweck.

Das Prinzip, das der Trennung zugrunde liegt, kann man auch so formulieren. Nur dasjenige Sinngebilde, welches in den Fällen, auf die wir uns zunächst beschränken, durch den ganzen Satz zum Ausdruck gebracht wird, trägt mit der Wahrheit zugleich den Charakter eines theoretisch intelligibeln Gegenstandes. Dagegen sind die einzelnen Wortbedeutungen, die an den Teilen des Satzes haften, mit Rücksicht auf die Wahrheit, die der ganze unsinnliche Gegenstand enthält, lediglich als dessen unselbständige, bloß zuständliche Sinnelemente anzusehen. Durch die Beziehung auf die Wahrheit wird der im Allgemeinen relative Begriff des Zuständlichen als der Begriff des theoretisch noch indifferenten Elementes in einem solchen Falle genau festgelegt.

Damit hängt zugleich noch etwas anderes zusammen. Da der unsinnliche Inhalt des ganzen Sinngebildes schon in den einzelnen Wortbedeutungen vollständig enthalten sein muß, wie der sinnliche Inhalt in den Eigenschaften eines Dinges, so kann erst die Form, welche die zuständlichen Wortbedeutungen zu einem theoretisch verstehbaren Gegenstand zusammenschließt, dem Inhalt des Sinngebildes das verleihen, was wir seine Wahrheit nennen. Wahr ist mit anderen Worten niemals ein bloßer Inhalt, und zwar gilt das nicht allein dann, wenn dieser Inhalt sensibel ist, sondern auch dann, wenn er in die intelligible Sphäre fällt.

Das zeigt zugleich von neuem, wie unmöglich es ist, dem Ganzen des Sinnes, der an einem wahren Satz haftet, einen Platz in der sich stets zeitlich verändernden Sinnenwelt anweisen zu wollen oder ihn in einen psychischen Vorgang umzudeuten. Was sich zeitlich verändert, kann man zwar irrtümlich für wahr halten, aber es kann nie wahr sein. Zur Wahrheit gehört vielmehr begrifflich notwendig die zeitlose Geltung, und diese kann einem Gegenstand dann allein zukommen, wenn er von allen psychischen Akten der Individuen, die ihn verstehen, als dasselbe Sinngebilde verstanden wird, also als etwas betrachtet werden darf, was völlig unabhängig von dem zeitlich sich wandelnden Seelenleben der individuell verschiedenen psychischen Subjekte in sich ruht. Vollends wird so klar: nicht in der psychophysischen Realität, sondern allein in einer intelligibeln Welt, die scharf von der gesamten seelischen wie körperlichen Sinnenwelt zu trennen ist, haben wahre Sinngebilde ihren »Ort«, und sie sind endlich auch insofern als unsinnlich zu betrachten, als erst eine unsinnliche Form ihren unsinnlichen Inhalt zu einem Ganzen so zusammenschließt, daß sie dadurch zu theoretisch wahren Gebilden werden. Alle Wahrheitstheorien, die diesen unbezweifelbaren Umstand ignorieren, umgehen das Problem, das im Begriff der Wahrheit als dem einer zeitlosen Geltung steckt.

So haben wir noch einmal unser Problem an der Hand eines besonderen Beispiels in aller Schärfe hervortreten lassen. Doch dürfen wir uns selbstverständlich wieder nicht auf theoretische Sinngebilde beschränken. Wir fragen nach der Struktur aller verstehbaren Gegenstände, d. h. wir wollen jetzt das Verhältnis der Form eines relativ selbständigen Teilgegenstandes der intelligibeln Welt zu seinen unselbständigen, relativ formlosen, bloß zuständlichen Elementen, aus denen er sich aufbaut, ganz allgemein kennen lernen. Es kommt uns ja schließlich auf die Totalität aller Teilgegenstände der gemeinsamen intelligibeln Welt an. Wir müssen daher das an der Hand der theoretischen Sinngebilde gewonnene Ergebnis erweitern, und wir stellen zu diesem Zweck neben die theoretisch wahren Sätze zunächst noch andere Wortkomplexe, die ebenfalls Träger eines verstehbaren, aber nun nicht wahren, sondern atheoretischen Sinngebildes sind.

Dabei wählen wir als Beispiele Wortgefüge, die ein ästhetisches oder im weitesten Sinn künstlerisches Sinngebilde zum Ausdruck bringen. Haben wir auch über sie Klarheit, dann können wir nach dem Gemeinsamen fragen, das theoretische und ästhetische Sinngebilde aufweisen, und so einem allgemeinen Ergebnis über die Struktur der relativ selbständigen Teilgebilde der intelligibeln Welt wenigstens näher kommen.

Ein relativ selbständiges ästhetisches Sinngebilde haftet unter Umständen schon an einem einzelnen Vers einer Dichtung. Denken wir an die Zeile aus Shakespeares Kaufmann von Venedig: »Wie süß das Mondlicht auf dem Hügel schläft.« Wir können die wenigen Worte als »schön« bezeichnen, und in der Tat ist bereits durch sie eine wenigstens relativ selbständige ästhetische Sinnganzheit zum Ausdruck gebracht. Von theoretischer Wahrheit enthält der Satz dagegen nichts. Er wird geradezu absurd, wenn wir ihn daraufhin ansehen. Die zeitlose Geltung des daran haftenden Sinngebildes tritt daher in diesem Falle auch nicht als logisch zwingend zutage. Sie kann es nicht, denn logische Notwendigkeit kommt dem Wesen der Sache nach nur wahren oder theoretischen, nicht ästhetischen Sinngebilden zu. Es widerspricht geradezu dem Wesen eines schönen Gebildes, seine zeitlose Geltung in der Form der logischen Notwendigkeit zu offenbaren.

In anderer Hinsicht jedoch gleicht trotzdem die Struktur des Sinnes, der an dem als »schön« bezeichneten Vers haftet, der Struktur des Sinngebildes, das ein theoretisch wahrer Satz trägt, durchaus. Der Vers als Ganzes ist auch in diesem Falle nicht nur Ausdrucksmittel eines relativ selbständigen Sinnes überhaupt, sondern dieser Sinn setzt sich, was seinen Inhalt betrifft, ebenfalls aus den nur zuständlichen Bedeutungen der einzelnen Worte des Satzes als aus seinen Elementen zusammen, und

zugleich zeigt sich wieder, wie diesen verschiedenen Wortbedeutungen, solange wir jede nur für sich betrachten, das charakteristische Moment noch völlig fehlt, welches das Wesen des ganzen Sinnes kennzeichnet, nämlich die Schönheit. Keine der einzelnen Wortbedeutungen gehört in ihrer Isoliertheit überhaupt in die ästhetische Sphäre. Erst wenn wir sie alle zusammennehmen, entsteht aus ihnen ein Gebilde der Kunst. Insofern sind alle Wortbedeutungen nicht nur in wahren, sondern auch in schönen Sinngebilden lediglich unselbständige Sinnelemente und besitzen im Vergleich zu dem gegenständlichen Ganzen des betreffenden Sinnes einen bloß zuständlichen Charakter, obwohl jede von ihnen durch ihren Inhalt für den Totalsinn unentbehrlich ist. Würde dem Vers auch nur eine einzige der Wortbedeutungen, z. B. die der Silbe »Mond« genommen und durch eine andere ersetzt, so könnten wir eventuell von einem ästhetischen Sinngebilde oder von einem schönen Gegenstand überhaupt nicht mehr reden, und in jedem Falle hätten wir es dann mit einem anderen Totalsinn zu tun als vorher.

Schon damit wird auch in diesem Falle das eigentümliche Verhältnis des relativ selbständigen gegenständlichen Sinngebildes zu seinen unselbständigen, nur zuständlichen Sinnelementen klar. Der gegenständliche Sinn bekommt in der ästhetischen Sphäre wie in der theoretischen erst dadurch ein spezifisches Gepräge, daß zu dem Inhalt seiner verschiedenen Elemente, den die Bedeutungen der einzelnen Worte bereits vollständig geben, eine Form hinzutritt, welche die Mannigfaltigkeit des Inhalts zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. In unserem Falle erhält also die Totalität des verstandenen Sinnes erst durch die Form des Ganzen den Charakter der Schönheit. Es kann nicht anders sein, denn jedem einzelnen Sinnelement fehlt dieser Charakter noch vollständig, und trotzdem stammt der gesamte Inhalt des gegenständlichen schönen Gebildes ausschließlich aus den zuständlichen, ästhetisch noch indifferenten, also formlosen Sinnelementen. In diesem besonderen Falle wird der relative Begriff des Zuständlichen durch die Beziehung auf die Schönheit von dem Begriff des Gegenständlichen abgegrenzt und dadurch festgelegt.

Die damit gewonnene allgemeine Einsicht läßt sich noch anders ausdrücken. Die Elemente eines Sinngebildes, die inhaltlich als seine »Teile« zu betrachten sind, müssen in allen Fällen durch die Form des ganzen Sinngegenstandes zu »Gliedern« des Ganzen werden, um in die besondere gegenständliche Sphäre einzugehen, und sie können nur insofern Glieder des Sinnganzen sein, als sie einem Zusammenhang angehören, der durch seine Form ihre Funktion als Glieder bestimmt [1]).

1) Vielleicht darf man das Ergebnis dann so verallgemeinern, daß man sagt: überall,

Das eigenartige Verhältnis, in dem die Sinnganzheiten zu ihren Elementen stehen, wird vielleicht noch mehr hervortreten, wenn wir ein zweites Beispiel betrachten, das ebenfalls aus der ästhetischen Sphäre genommen ist, und es so wählen, daß eines seiner Sinnelemente, welches für das Ganze entscheidende Wichtigkeit besitzt, d a s s e l b e zu sein scheint wie ein Sinnelement des zuerst als Beispiel betrachteten andern ästhetischen Sinngebildes. Als sinnlichen Träger benutzen wir wieder einen Vers, und zwar stellen wir neben die Zeile aus Shakespeares Kaufmann von Venedig Worte aus Goethes Faust: »Wie traurig steigt die unvollkommne Scheibe des roten Monds mit später Glut heran«. Auch dieser Vers, auf den Goethe mit Recht stolz war, ist als körperlicher Träger eines relativ selbständigen ästhetischen Sinngebildes zu betrachten, und wie in der sprachlichen Formulierung, d. h. in dem körperlichen Gebilde sich das Wort »Mond« findet, so muß auch in dem Sinngebilde, das der Satz trägt, die Bedeutung des Wortes Mond als Element vorkommen. Man kann sie ebenso wie bei dem Sinngebilde, das an Shakespeares Vers haftet, nicht aus dem Ganzen des Sinnes entfernen, ohne dessen ästhetische Eigenart zu zerstören, und so verschieden der ästhetische Charakter, den beide Verse tragen, sein mag, wird man doch nicht zweifeln, daß trotzdem die Bedeutungen des Wortes »Mond« in beiden Fällen auch irgend etwas gemeinsames haben. Ja, solange wir nur auf das i s o l i e r t e Sinnelement achten, das noch keinen gegenständlichen, sondern nur einen zuständlichen Charakter zeigt, scheint nicht allein das Wort, sondern auch seine Bedeutung bei Shakespeare und bei Goethe d i e s e l b e zu sein [1]. Gerade das aber macht klar, daß wir uns auf die isolierten Sinnelemente bei einer Erkenntnis von verstehbaren Gegenständen nicht beschränken können. Erst die Struktur des Sinnganzen bestimmt die Elemente so, daß sie dadurch ästhetisch bedeutsam werden.

Wir sehen damit von neuem, wie notwendig es ist, das nur zuständ-

---

wo Teile der Erfahrungswelt überhaupt, also auch Körper, sich als Glieder zu einem Ganzen zusammenschließen, ist dieses Ganze Träger eines verständlichen Sinnes und läßt sich daher niemals als ein nur sinnlich wahrnehmbares Gebilde begreifen. Das würde auch von jedem Organismus gelten, der sich aus verschiedenen Gliedern zusammensetzt, und das Problem des Vitalismus wäre dann von hier aus als Problem des Sinnes in Angriff zu nehmen. Doch ist es nicht notwendig, daß wir diesen Gedanken hier weiter in seiner Allgemeinheit verfolgen. Solange wir nur nach dem Verhältnis der relativ selbständigen Sinnganzheiten, die Teile der verstehbaren Welt sind, zu ihren unselbständigen Sinnelementen fragen, kommen allein solche Gebilde in Betracht, die ohne Zweifel nichts anderes als Sinnganzheiten sind und dadurch zu den Elementen, aus denen sie bestehen, etwas prinzipiell anderes hinzufügen, als jedes ihrer Elemente für sich allein besitzt.

1) Ueber die Identität als Form der Zuständlichkeit vgl. Logos, Bd. XII, S. 250 f.

lich verstehbare Sinnelement, das in diesem Falle Mond heißt, prinzipiell von dem verstehbaren Gegenstande, in dem es als Glied vorkommt, und das an dem ganzen Verse haftet, zu unterscheiden. Ein Sinnelement, das für sich betrachtet immer dasselbe zu sein scheint, geht eventuell in die allerverschiedensten Sinngebilde als Glied ein und hört dann sofort auf, nur »dasselbe« zu sein. Was sind die Sinnelemente, abgesehen von dem Sinnzusammenhang, der sie zu Gliedern eines umfassenderen Gegenstandes macht? Das läßt sich im einzelnen wie bei allem bloß Zuständlichen nicht genau sagen. Ignorieren wir die Zusammenhänge der Gegenstände, d. h. lassen wir bei der Betrachtung der Sinnelemente es beiseite, daß sie irgendwie als Glieder in die Form eines Gegenstandes eingegangen sind, dann stellen sich diese Elemente, d. h. in unserem Falle die einzelnen Wortbedeutungen, als ein formloses »Gewühl« dar oder als ein Chaos, aus dem ohne das Hinzutreten von ordnenden und gliedernden Formen niemals ein Kosmos, ja nicht einmal ein relativ selbständiger Teilgegenstand werden könnte. Wir sehen auch hier wieder, wie notwendig es ist, nicht nur von einer sensibeln, sondern auch von einer intelligibeln Hyle zu sprechen und den Glauben aufzugeben, es ließe sich aus einem bloß sensibeln Stoff jemals auch nur das Ganze der teils sinnlich wahrnehmbaren, teils unsinnlich verstehbaren Erfahrungswelt begreifen.

Für unseren Zusammenhang ist entscheidend: wir sehen bereits an den zwei erörterten Beispielen, daß erst dann, wenn aus den zuständlichen Sinnelementen durch zu ihnen hinzutretende Formen verstehbare Gegenstände geworden sind, Gebilde entstehen, die sich dazu eignen, aus ihnen eine gegliederte verstehbare »Welt« oder einen intelligibeln Kosmos aufzubauen. Damit gewinnen wir dann ein Analogon zu dem Satze, der von der körperlichen Sinnenwelt gilt: erst dann, wenn ihre sinnlichen Elemente oder ihre wahrnehmbaren Inhalte durch die Form der Dinghaftigkeit als Eigenschaften zu Dingen zusammengefaßt sind, ist es möglich, daß aus den sinnlich wahrnehmbaren, bloß zuständlichen Inhalten eine gegliederte Welt von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen wird. Von hier müssen wir dann ausgehen, um das Wesen der Erkenntnis der intelligibeln Welt genauer zu begreifen. Das Problem steckt auch für uns in dem Begriff der Form, die nun aus der intelligibeln Hyle intelligible Gegenstände macht.

Bevor wir jedoch dazu übergehen, nach dem allgemeinen Wesen dieser Form zu fragen, wollen wir zunächst das Verhältnis des einzelnen, relativ selbständigen gegenständlichen Sinngebildes zu seinen zuständlichen Sinnelementen noch an anderen Beispielen betrachten, die geeignet sind,

unser bisheriges Ergebnis in seiner prinzipiellen Wichtigkeit allgemeiner hervortreten zu lassen.

Wir handelten zuerst von theoretischen Sinngebilden im allgemeinen und dann von zwei besonderen ästhetischen Gegenständen, die ein gemeinsames Sinnelement aufwiesen. Wir stellen jetzt noch ein besonderes theoretisches und ein besonderes ästhetisches Sinngebilde einander gegenüber, und zwar wählen wir sie so, daß sie, auf ihre Elemente hin betrachtet, ebenfalls etwas Gemeinsames zu besitzen scheinen, das in beiden Fällen für ihren Inhalt von entscheidender Wichtigkeit ist. Dies Gemeinsame mag wiederum mit dem Worte »Mond« bezeichnet, also die Wortbedeutung Mond sein.

Wir alle verstehen den Sinn des Satzes, »der Mond dreht sich um die Erde«, und ebenso wissen wir, was die Worte bedeuten: »Guter Mond, du gehst so stille durch die Abendwolken hin«. Die an diesen beiden Sätzen haftenden Sinngebilde wollen wir nun miteinander vergleichen. Es leuchtet sofort ein, daß sie auch der Art nach sehr von einander verschieden sind. Der Sinn des ersten Satzes ist theoretisch, und zwar wahr. Vom Sinn des zweiten Satzes dagegen können wir das nicht sagen. Es wäre wieder ganz absurd, ihn als Ausdruck einer theoretischen Wahrheit anzusehen. Wenn wir ihn überhaupt in der Art wie den ersten Satz positiv kennzeichnen wollen, werden wir ihn ästhetisch nennen müssen, obwohl dies Moment an ihm nicht so deutlich zutage tritt wie an den vorher zitierten Versen Shakespeares und Goethes. Wir haben ihn, obwohl man über seinen ästhetischen Charakter streiten kann, als Beispiel hier lediglich deshalb gewählt, weil es geschmacklos, also unästhetisch wäre, den Sinn der beiden anderen früher als Beispiele benutzten Verse so ins Triviale zu ziehen, wie wir es tun müssen, falls das, was wir meinen, zum theoretisch unzweideutigen Ausdruck kommen soll.

Jedenfalls genügen die beiden zuletzt angeführten Beispiele, um zu zeigen: die inhaltliche Bedeutung des Wortes »Mond« hat in dem Sinn der beiden Sätze gewiß irgend etwas Gemeinsames, und sie wird trotzdem dadurch, daß sie in zwei verschiedenen Sinngebilden als Glied auftritt, in ihrem Charakter gänzlich verändert. Wohl ist es in gewisser Hinsicht d i e s e l b e Bedeutung Mond, die in den beiden Sinngebilden als Element vorkommt, und doch ist es in anderer Hinsicht ebenso gewiß nicht dieselbe. Der logische oder theoretische Mond des zuerst genannten Sinngebildes geht niemals durch die Abendwolken hin. Das kann nur der lyrische Mond des anderen Sinngebildes. Dennoch empfinden wir es in keiner Weise als unangemessen, daß wir in beiden Fällen dasselbe Wort Mond als sinnlichen Ausdruck des Unsinnlichen benutzen. Das bedarf offenbar der Erörterung.

Wollen wir auch das Gemeinsame der Wortbedeutungen in den beiden verschiedenen Sinngebilden berücksichtigen, dann kommen wir nur so aus, daß wir im ganzen nicht weniger als drei Bedeutungen des Wortes »Mond« unterscheiden. Die erste von ihnen, die den beiden Sinngebilden gemeinsam sein soll, muß dann im Vergleich zu den beiden anderen als bloß zuständlich bestimmt werden. Wäre sie gegenständlich geformt, dann könnte sie in zwei so verschiedenen Gebilden nicht Glied sein. Sie besitzt, wie wir auch sagen können, noch die Indifferenz der bloßen Zuständlichkeit, und deswegen allein ist sie fähig, in so verschiedene Sinngebilde als Glied einzugehen. Erst durch deren Zusammenhänge erhält sie jedesmal einen bestimmten oder spezifischen Charakter, d. h. sie wird in dem einen Falle als Glied des theoretischen Sinngebildes selbst theoretisch und in dem andern Falle als Glied des ästhetischen Sinngebildes selber ästhetisch. Kurz, wir erhalten erstens einen bloß zuständlichen und deshalb indifferenten oder unbestimmten, zweitens einen theoretisch gegenständlichen und drittens einen ästhetisch gegenständlichen »Mond«. Erst das diesen drei Bedeutungen Gemeinsame wäre der »Mond überhaupt«, den es aber als verstehbare Bedeutung nicht gibt. Er bleibt bloßer Name.

Die Unterschiede, die wir im Reich des Verstehbaren machen müssen, um die Struktur der gegenständlich erkannten verstehbaren Welt zu begreifen, wollen wir endlich noch in anderer Weise terminologisch festlegen, wobei sich allerdings eine gewisse Willkür der Namengebung nicht vermeiden läßt. Die Anzahl der Ausdrücke für Unsinnliches, die uns zur Verfügung stehen, ist sehr klein, und deswegen müssen wir die Bedeutungen der als Termini benutzten Worte schärfer auseinanderhalten, als es unseren Sprachgewohnheiten entspricht.

Bisher haben wir das Wort »Bedeutung« für alles gebraucht, was in der Sphäre des Unsinnlichen und Verstehbaren überhaupt liegt. Besonders aber scheint der Terminus für das geeignet, was an einem einzelnen Wort verstanden wird, und was dann eventuell nur zuständlich oder in der vorher angegebenen Weise gegenständlich noch unbestimmt bleibt. Im Unterschied davon sprechen wir dann von Sinn oder noch besser von Sinngebilden, d. h. diesen Terminus wollen wir nun überall dort verwenden, wo es gilt, den gegenständlich bestimmten Charakter des Unsinnlichen und Verstehbaren im Gegensatz zu den bloß zuständlichen Sinnelementen als den bloßen Bedeutungen zu kennzeichnen. Das also, was wir an wahren Sätzen oder an schönen Versen verstehen, und was als spezifisch logisch oder spezifisch ästhetisch in bestimmter Weise verstanden werden kann, soll niemals bloße Bedeutung, sondern stets

Sinn oder Sinngebilde heißen. Nach dieser Terminologie ist dann die Bedeutung z. B. des Wortes Mond in ihrer zuständlichen Unbestimmtheit weder theoretisch noch ästhetisch different, sondern erst ein Sinngebilde, das an einem wahren Satz oder an einem schönen Verse haftet, kann einen spezifisch logischen oder einen spezifisch ästhetischen und damit einen gegenständlich bestimmten Charakter haben.

Mit dem üblichen Sprachgebrauch stimmt, wie gesagt, diese Terminologie nicht ganz überein. Wir sind gewöhnt, auch von wahren Sätzen oder schönen Versen zu sagen, daß sie eine theoretische oder ästhetische »Bedeutung« besitzen, und umgekehrt reden wir vom »Sinn« einzelner Worte, deren Bedeutungen in die verschiedensten spezifisch bestimmten Gebilde als Glieder eingehen können, so daß dann das Wort »Sinn« die Bezeichnung auch für etwas nur Zuständliches, Unbestimmtes ist. Selbstverständlich wäre es pedantisch, einen solchen Sprachgebrauch überall zu vermeiden. Aber im Interesse wissenschaftlicher Genauigkeit und Eindeutigkeit empfiehlt es sich doch, daß wir in einer Theorie des Erkennens der verstehbaren Welt, wo Mißverständnisse möglich sind, stets zwischen zuständlicher Bedeutung und gegenständlichem Sinn oder noch besser Sinngebilde scheiden und dann die bloße Bedeutung, die unselbständig ist, als Sinnelement der selbständigen Sinnganzheit als dem eigentlichen Sinngebilde entgegensetzen.

Die Unterscheidung hat sachlich eine weittragende Bedeutung. Hält man sie sich immer gegenwärtig, so wird man nicht mehr glauben, man könne das »Wesen« eines Gegenstandes, auf den ein einzelnes Wort durch seine Bedeutung hinweist, durch bloßes »Schauen« ohne begriffliche Bestimmungen erfassen. Die Bedeutung einzelner Worte wird in der Regel erst bestimmt durch den Sinnzusammenhang eines ganzen Satzes, und nur wenn man schon festgestellt hat, daß mit einem Wort ein bestimmter »Begriff« verbunden werden soll, der stets mehr als bloß zuständliche Bedeutung ist, kann man den Versuch einer Wesensforschung machen.

Ein anderes Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen. Das Wort »Zeit« besitzt je nach dem Zusammenhang, in dem es gebraucht wird, sehr verschiedene Bedeutungen. Nehmen wir den Satz: »in unserer Zeit, in der niemand mehr Zeit hat, ist es die höchste Zeit, daß jemand sich die Zeit damit vertreibt, das Wesen der Zeit zeitlos zu begreifen«. Es wäre aussichtslos, das »Wesen der Zeit« festzustellen, wenn man dabei nach dem fragte, was das Gemeinsame in all den verschiedenen »Zeiten« ist, die hier den Namen der Zeit tragen. Gibt es in solchem Sinne e i n Wesen der Zeit? Das darf man nicht voraussetzen. Vor jeder Untersuchung muß vielmehr eine begriffliche Bestimmung des zu untersuchenden Ge-

genstandes stehen, die wenigstens vorläufig das Gebiet abgrenzt. Das einzelne Wort genügt dazu nicht. Es gibt, um auf das früher gebrauchte Beispiel zurückzukommen, auch kein Wesen des Mondes überhaupt, das sich »schauen« ließe, wenn man an alles denkt, was die Sprache Mond nennt. Man kann immer nur nach dem Wesen des besonderen Mondes fragen, der in einem begrifflich zu bestimmenden Sinnzusammenhang mit dem Worte Mond gemeint ist, und so sollte man überall verfahren. Bloße Wortbedeutungen eignen sich zur Abgrenzung eines Gegenstandes, dessen Wesen man erkennen will, nur in Ausnahmefällen. Das muß klar sein, sobald man Bedeutungen und Sinngebilde in der angegebenen Weise voneinander trennt.

Doch hier war nur ganz im allgemeinen auf die Tragweite unserer Scheidung hinzuweisen, und wir brauchen diese besondere Richtung des Gedankens daher nicht weiter zu verfolgen. Für uns ist vielmehr etwas anderes wichtig. Auch die bloßen Bedeutungen oder die zuständlichen Sinnelemente spielen trotz ihrer Unbestimmtheit bei jeder Erkenntnis des Intelligibeln insofern eine große Rolle, als der Inhalt des zu untersuchenden Sinngebildes vollständig schon in ihrer Mannigfaltigkeit zu finden sein muß. Aus ihnen setzt sich das ganze Gebilde als aus seinen inhaltlichen Elementen zusammen. Nur haben die inhaltlichen Bedeutungen für sich genommen andrerseits auch in ihrer Gesamtheit noch keinen gegenständlichen Charakter, und eine Untersuchung, welche zu Begriffen von bestimmten intelligibeln Gegenständen kommen will, kann sich daher nie auf bloße Wortbedeutungen und ihren Inhalt beschränken. Gegenständlichkeit zeigt vielmehr erst das Sinngebilde als Ganzes, und da dieses keinen andern Inhalt haben kann als den, der bereits in der Summe aller seiner isolierten Elemente steckt, dürfen wir sagen: überall ist es erst die Form, die aus den zuständlichen Elementen einen spezifisch bestimmten Gegenstand macht und damit zugleich das »Wesen« des ganzen Sinngebildes in seiner Eigenart festlegt. Können wir uns doch sehr wohl einen ästhetischen und einen logischen Sinn so denken, daß beide sich mit Rücksicht auf ihre Elemente, die durch die einzelnen Worte zum Ausdruck kommen, also inhaltlich nicht unterscheiden lassen, und die trotzdem durch die Form wesentlich voneinander verschieden sind.

Aus alledem ergibt sich, daß im Gebiete des Unsinnlichen und Verstehbaren die Gegenstände in analoger Weise erst durch Formen konstituiert sind, die zu ihrem unsinnlichen Inhalt hinzutreten und ihn zu Gebilden zusammenschließen, wie im Gebiet des Sinnlichen und Wahrnehmbaren erst Formen aus den bloß zuständlichen sinnlichen Inhalten Gegenstände,

z. B. Dinge mit wahrnehmbaren Eigenschaften, machen. Wollen wir also die Struktur einer Erkenntnis der intelligibeln Welt begreifen, so haben wir den Gedanken, der Form und Inhalt der verstehbaren Sinngebilde in der angegebenen Weise begrifflich trennt, weiter zu verfolgen und vor allem zu fragen, von welcher Art die Formen sind, auf Grund deren im Gebiet des Verstehbaren die unsinnlichen Elemente zu relativ selbständigen unsinnlichen Teilgegenständen zusammengehen. Erst wenn wir das wissen, können wir festzustellen suchen, durch welche Formen aus allen Teilgegenständen das Ganze einer verstehbaren »Welt« sich aufbaut, und welche Struktur ihre Erkenntnis zeigen muß.

IX.

Sinn und Wert.

Beschränken wir uns auf die ausgewählten Beispiele, so wird mit Rücksicht auf die erste Frage, d. h. die nach der Form der relativ selbständigen Teilgegenstände, ein Punkt von entscheidender Wichtigkeit leicht klar zu machen sein. Wir brauchen das, was wir an ihnen zeigen konnten, nur insofern noch zu vervollständigen, als wir zu den Begriffen der Wahrheit und der Schönheit als den Begriffen von Formen theoretischer und ästhetischer Sinngebilde noch die Begriffe ihrer Gegensätze, d. h. die der Falschheit und der Häßlichkeit hinzufügen. Dann erhalten wir zwei Begriffspaare, über deren Art wir nicht im Zweifel sein können. Das, worauf es dabei ankommt, wollen wir für jedes von ihnen zum Bewußtsein zu bringen.

Zunächst dürfen wir sagen: ein theoretisches Sinngebilde ist nur insofern vollständig theoretisch geformt, als es entweder den Charakter der Wahrheit oder den der Falschheit trägt [1]), und was den ästhetischen Sinn betrifft, so liegt er nur insofern in der ästhetischen Sphäre, als er entweder schön oder häßlich genannt werden kann. Jede Indifferenz der Sinngebilde mit Rücksicht auf solche Alternativen ist ausgeschlossen. Das wird vor allem dann deutlich, wenn wir die Ausdrücke wahr und falsch ebenso wie schön und häßlich in der weitesten Bedeutung nehmen. Wir trennen also hier das Wahre nicht vom »Richtigen« und stellen ebensowenig das Schöne als eine besondere Art des Aesthetischen neben das »Erhabne« oder das »Charakteristische«. Damit

1) Von den theoretisch differenten Fragen, deren Sinn wir als noch unvollständig theoretisch geformt bezeichnen können, um ihn von dem Sinn der wahren oder falschen Sätze zu unterscheiden, sehen wir hier ab. Ihre Beziehung zur Form der Wahrheit und Falschheit ist ein besonderes Problem.

kämen wir zu Spezialproblemen der Logik oder der Aesthetik, die hier nicht wichtig sind. Wahr soll vielmehr in unserem Zusammenhang alles heißen, was einen positiven theoretischen Sinn verkörpert, und schön soll alles genannt werden, was sich als positiv ästhetisch sinnhaft darstellt, während umgekehrt das Wort falsch den negativen theoretischen Sinn und das Wort häßlich den negativen ästhetischen Sinn bezeichnet.

Verstehen wir die Bezeichnungen so, dann können wir weitergehen und sagen: wahr und falsch sind zugleich die Namen für den theoretischen, schön und häßlich zugleich die Namen für den ästhetischen Wertgegensatz, denn die Worte negativ und positiv sind, wenn sie auf Sinngebilde angewendet werden, nur als Bezeichnungen für positive Werte und negative Werte (Unwerte) zu denken. Von hier aus gilt es dann, den Begriff des gegenständlichen Sinngebildes mit Rücksicht auf die formale Grundlage der Gegenständlichkeit des verstehbaren Sinnes überhaupt genauer zu bestimmen.

Indem wir unseren Gedanken diese Wendung geben, führen wir damit den Begriff ein, der für das Folgende von entscheidender Bedeutung ist, nämlich den des Wertes. Gewiß leidet auch dieser Terminus an einer großen Vieldeutigkeit, aber wir können ihn hier nicht entbehren, und sein Gebrauch wird unbedenklich, sobald wir die Bedeutung des Wortes »Wert«, die hier gemeint ist, gegen andere mit demselben Worte verknüpfte Bedeutungen abgrenzen, also aus der bloß zuständlichen Wortbedeutung »Wert« einen verstehbaren »Gegenstand« oder einen »Begriff« machen, wozu wir dann den Sinn von Sätzen brauchen.

Schon bei der Darstellung der Ideenlehre Platons ließ sich der Begriff des Wertes nicht vermeiden, und schon dort konnte klar werden, was wir ganz allgemein mit dem Worte meinen. Wir werden nie in die Gedanken Platons eindringen, falls wir uns nicht das Folgende klar machen. Es ist bei Platon der positive theoretische Wahrheitswert, der die »noetische« Welt im Unterschiede von und im Gegensatz zu der von diesem Werte freien »aisthetischen« Welt bestimmt. Wäre das Noetische nicht das theoretisch wertvollere im Vergleich zum aisthetischen Sein, so würden wir nicht begreifen, wie Platon dazu kommt, die Ideen als das eigentlich Seiende (ὄντως ὄν) hinzustellen. Die Ontologie ist hier notwendig mit Axiologie verbunden. Wir haben früher nicht nur diese Verbindung gelöst, um uns gegen die platonisierende Umdeutung des Wertes ins Metaphysische zu wenden, sondern zunächst auch den Begriff des Wertes selbst ganz zurücktreten lassen, denn unabhängig von jedem Platonismus sollte klar werden: sobald man das Problem des Verstehbaren oder Intelligibeln

richtig stellt und dann das Wesen der unsinnlichen Bedeutungen und Sinngebilde in ihrer Eigenart zu begreifen sucht, wird man schließlich mit sachlicher Notwendigkeit auf Wertprobleme geführt. Nun, nachdem der Unterschied von zuständlichen Sinnelementen und gegenständlichen Sinngebilden erkannt ist, dürfen wir ohne jede Rücksicht auf Platon und seine metaphysische Umdeutung des Wertseins sagen: Sinnprobleme, soweit sie Gegenstandsprobleme sind, lassen sich, jedenfalls wenn es sich dabei um theoretischen und ästhetischen Sinn handelt, wissenschaftlich nur als Wertprobleme behandeln.

Denkt man dann weiter an die Trennung von Form und Inhalt der Sinngebilde, so kann man das, worauf es hier ankommt, in noch anderer Weise zum Ausdruck bringen und damit den entscheidenden Punkt klar stellen. Die Form, die aus den zuständlichen Sinnelementen gegenständliche Sinngebilde macht, muß, jedenfalls soweit die als Beispiele herangezogenen Gebiete des theoretisch und ästhetisch Verstehbaren in Betracht kommen, den Charakter des Wertes tragen, d. h. eine W e r t f o r m sein. Durch Wertformen allein werden solche Sinngebilde als Gegenstände konstituiert. Jeder wahre Sinn trägt notwendig die Wertform der Wahrheit, jeder schöne Sinn notwendig die Wertform der Schönheit. Das ist jetzt nicht etwa eine Tautologie oder auch nur eine Selbstverständlichkeit, die nicht ausdrücklich gesagt zu werden braucht, denn wir unterscheiden Wahr h e i t und Schön h e i t als abstrakte Wertformen scharf von dem wahren und dem schönen »Sinn«, d. h. von dem konkreten, inhaltlich erfüllten Sinngebilde, und wir wollen feststellen, daß es ohne Wertformen nur zuständliche, also theoretisch und ästhetisch noch indifferente »Bedeutungen«, aber keine gegenständlichen wahren und schönen Sinngebilde gibt.

So wird klar: ob wir einen Satz als Träger eines gegenständlichen wahren Sinngebildes oder als Träger eines theoretischen Wertgebildes bezeichnen, kommt im Grunde auf dasselbe hinaus, und ebenso macht es keinen sachlichen Unterschied, ob wir von einem Verse sagen, daß er ein gegenständliches schönes Sinngebilde zum Ausdruck bringt, oder daß ein ästhetisches Wertgebilde an ihm haftet. Reflektieren wir bei einem Sinngebilde auf die Form, die der Sinnganzheit das spezifische, in diesem Falle theoretische oder ästhetische Gepräge aufdrückt, so tun wir dabei nichts anderes, als wenn wir aus einem konkreten, inhaltlich erfüllten Wertgebilde den formalen Wert begrifflich herauslösen, der dem Ganzen den spezifischen Wertcharakter und damit zugleich die Gegenständlichkeit verleiht.

Für theoretische, d. h. wahre oder falsche, und für ästhetische, d. h.

schöne oder häßliche Sinngebilde braucht wohl nicht weiter gezeigt zu werden, daß ihre Formen Wertformen sind. Es liegt auf der Hand: etwas »wahr« nennen, heißt, ihm einen positiven theoretischen Wert, etwas »falsch« nennen, heißt ihm einen negativen theoretischen Wert oder Unwert zusprechen. Ebenso verliert das Wort »schön« seine prägnante Bedeutung, wenn es nicht einen positiven ästhetischen Wert meint, und der Ausdruck »häßlich« wird nichtssagend, wenn wir nicht einen negativen ästhetischen Wert oder einen ästhetischen Unwert mit ihm verknüpfen. Für unsere Beispiele also sind wir zu einem bestimmten Ergebnis in bezug auf das Wesen der Form gekommen, die aus unsinnlichen Inhalten verstehbare Gegenstände macht: sie muß als eine Wertform begriffen werden.

Was folgt nun daraus für die Struktur einer Erkenntnis der intelligibeln »Welt«? Zunächst drängt sich die Frage auf: wieweit dürfen wir das, was wir bisher an einigen Beispielen zeigen konnten, auch verallgemeinern? Wir haben uns bei der Darstellung des Unterschiedes von Sinnelementen und Sinngebilden und des damit zusammenhängenden Unterschiedes von Form und Inhalt der verstehbaren Gegenstände, bisher auf solche intelligible Gebilde beschränkt, die an einer besondern Art von Körpern, nämlich an Komplexen von bedeutungsvollen und verstehbaren Worten, d. h. in der Regel an Sätzen haften. Schon wiederholt aber wiesen wir darauf hin, daß mit Worten und Sätzen das körperlich-sinnliche »Material« für den Aufbau der verstehbaren Welt in keiner Weise erschöpft ist. Schon insofern scheint die Allgemeinheit unserer Ergebnisse problematisch zu bleiben.

Dazu kommt ein anderer Umstand, der ebenfalls eine Einschränkung unserer Resultate nahelegt. Nur an solchen Sinngebilden, die an Sätzen haften, konnten wir zuständliche Elemente als »Bedeutungen« einzelner Worte und gegenständliche Ganzheiten als »Sinn« von Sätzen in eindeutiger Weise einander so gegenüberstellen, daß erst das Ganze, also der Sinn der Sätze, die Form zeigt, die den Elementen, also den Wortbedeutungen, solange sie für sich genommen werden, noch fehlt. Inwiefern überall der spezifische Charakter des verstehbaren Gegenstandes oder Sinngebildes von der Form abhängt, die seine inhaltlich erfüllten Sinnelemente zu einer Einheit zusammenschließt, vermögen wir im Einzelnen hier nicht einmal anzudeuten, denn das würde in jedem besonderen Falle ein Eingehen auf die sachliche Eigenart der Sinngebilde erfordern. Wir müssen also ausdrücklich hervorheben: nur dort, wo Sätze als körperliche Sinnträger vorliegen, können die Teile dieser Körper, d. h. die einzelnen Worte, wegen der Bedeutungen, die sie besitzen, als Träger der einzelnen noch

ungeformten Sinnelemente gelten, während der Satz im Unterschied davon Träger des ganzen geformten Sinngebildes ist. Höchstens ließe sich etwas Analoges außerdem, wie wir sahen, für musikalische Sinngebilde behaupten, die so an körperlichen Tonkomplexen haften, daß die einzelnen Töne ebenfalls als die körperlichen Träger der Sinnelemente zu betrachten sind, aus denen das Ganze des Sinnes sich aufbaut. Dagegen würde es schon bei Werken der bildenden Kunst nicht möglich sein, ohne sachliche Untersuchung anzugeben, welche sinnlich wahrnehmbaren Teile eines Werkes ohne die Form des Ganzen Träger von bloßen Sinnelementen bleiben, und welches sinnlich wahrnehmbare Ganze als Träger der künstlerisch verstehbaren Sinnganzheit zu betrachten ist. Die Verallgemeinerung in dieser Hinsicht erscheint also ebenfalls problematisch.

Vollends müssen sich die Schwierigkeiten der Verallgemeinerung häufen, wenn wir von den Sinngebilden des kontemplativen Lebens in Kunst und Wissenschaft zu den Sinngebilden des aktiven Lebens in sozialen Zusammenhängen übergehen. Wir können noch nicht das Geringste darüber aussagen, in welcher Weise wir hier die Elemente von Sinngebilden, die z. B. an sittlichen Handlungen etwa im Staat oder an erotischen Beziehungen der Menschen zueinander haften, in ein eindeutiges Verhältnis zu den Teilen der realen Träger zu bringen haben, durch welche die sittlichen oder erotischen Sinngebilde zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck kommen. Alle solche Fragen fordern zu ihrer Beantwortung eingehende sachliche Untersuchungen. Noch wissen wir darüber nichts. Das muß mit Nachdruck gesagt werden, damit nicht die Meinung aufkommt, wir neigten zu einer unkritischen Verallgemeinerung. Der Gedanke, der an Beispielen bisher entwickelt wurde, ließe sich erst in einem umfassenden System der Sinndeutung des Intelligibeln nach allen Seiten hin befriedigend darstellen. An dieser Stelle können wir davon nicht einmal eine Andeutung geben.

Trotzdem ist eine Verallgemeinerung des an einem kleinen Kreise von Beispielen gewonnenen Resultates schon hier möglich, sobald wir uns streng auf das beschränken, was das eigentliche Thema dieser Abhandlung ist, nämlich auf das Problem einer Erkenntnis der intelligibeln »Welt«, und dann bei ihr lediglich das Verhältnis in Betracht ziehen, in das durch sie die Formen der gegenständlich bestimmten Sinngebilde zu Werten überhaupt kommen. Wir stellen also nur die Frage, inwiefern wir die erkannten Sinnformen der verstehbaren Gegenstände, was auch ihr Inhalt im übrigen sein mag, stets als Wertformen anzusehen haben, oder noch genauer, wir wollen allein wissen: kann ein Sinngebilde, das wir alle als d a s s e l b e verstehen und mit Rücksicht darauf in seiner gegenständlichen Be-

stimmtheit zu deuten versuchen, in jeder Hinsicht als wertfrei gedacht werden, oder ist nicht zum mindesten seine Form, sobald wir sie begrifflich vom Inhalt ablösen, notwendig als Wertform zu denken?

Das muß sich entscheiden lassen, auch ohne daß wir über die Abgrenzung von Form und Inhalt der Sinngebilde im Einzelnen und besonders über den Unterschied der körperlichen Träger der inhaltlichen Sinnelemente vom Träger des geformten Sinnganzen genaueres zu sagen in der Lage sind. Wissen wir nur über die begrifflich abgelöste Sinnform, die wir zum Deuten des ganzen Sinngebildes brauchen, und über ihr Verhältnis zum Wert Bescheid, dann haben wir für den Einblick in die Struktur einer Erkenntnis der allen gemeinsamen intelligibeln Welt, auf die es hier allein ankommt, bereits viel gewonnen.

Wir knüpfen, um weiter zu kommen, wieder an den Begriff des Gegensatzes an, den wir für das ästhetische und theoretische Gebiet als maßgebend feststellen konnten, um hier die Sinnformen in ihrer Eigenart zu kennzeichnen, ein Gegensatz, der seinen Ausdruck darin fand, daß jedes ästhetisch gegenständliche Sinngebilde entweder schön oder häßlich, jedes theoretisch gegenständliche Sinngebilde entweder wahr oder falsch ist. Den Begriff eines Gegensatzes dieser Art oder eine solche Alternative werden wir überall brauchen, wo wir ein Sinngebilde als durch seine Form gegenständlich bestimmt erkennen, also nicht nur Komplexe von bloß zuständlichen Bedeutungen verstehen wollen. Das ist methodisch wichtig, denn es läßt sich zeigen, daß ein solcher Gegensatz, der zur formalen Begriffsbestimmung jedes gegenständlichen Sinngebildes unentbehrlich ist, stets ein Wertgegensatz sein muß.

Allerdings gibt es vielleicht auch übergegensätzliche Werte, aber sie kommen hier nicht in Betracht, denn bei der Erkenntnis des Diesseits, auf die wir uns beschränken, spielen sie keine Rolle. In der Erfahrungswelt werden Werte, sobald sie theoretisch vollständig fixiert und in das theoretische Bewußtsein gehoben sind, immer zugleich Glieder von Wertgegensätzen sein, und falls wir nach einem übergegensätzlichen werthaften Jenseits fragen, dann tritt das Diesseits zu ihm irgendwie in einen Gegensatz, der nun ebenfalls nur als Wertgegensatz zu denken ist. Wir kommen also bei der theoretischen Formulierung und begrifflichen Festlegung von Werten nicht aus der Sphäre der Wertgegensätze hinaus und brauchen daher in unserem Zusammenhange nach der Uebergegensätzlichkeit der Werte im Jenseits nicht zu fragen. Uns interessiert nur, ob ein diesseitiges verstehbares Sein die aufgezeigte Art der Negation und das eigentümliche Verhältnis des Negativen zum Positiven, wie es

bei wahr und falsch oder schön und häßlich vorliegt, zeigen kann, ohne zugleich werthaft zu sein.

Die Antwort ergibt sich daraus, daß in einem völlig wertindifferenten Gebiet die Negation als bloße Negation eines Etwas immer nur zum Nicht-Etwas oder zum Nichts führt. Ein negatives Etwas kommt als Etwas, das nicht Nichts ist, nur in Gestalt des negativen Wertes vor, dem dann der entsprechende positive Wert gegenüber tritt. Unter einem wertfreien negativen Sein kann man sich überhaupt nichts denken, solange man nicht an die Stelle des negativen Etwas ein positives Sein setzt. Daraus folgt: wo wir Position und Negation in der Weise wie z. B. Schönheit und Häßlichkeit oder Wahrheit und Falschheit als Formen des Positiven und Negativen vom Inhalt loslösen und dann kontrastieren können, haben wir es immer mit Wertformen zu tun, und wenn nun die Aufstellung eines solchen Gegensatzes überall dort unvermeidlich ist, wo wir darauf ausgehen, ein Sinngebilde als gegenständlich geformt im Unterschied von seinem bloß zuständlichen Inhalt begrifflich zu bestimmen und damit erkennend zu deuten, dann müssen wir bei einer Erkenntnis der intelligibeln Welt die Formen der gegenständlichen Sinngebilde überall als Wertformen fassen.

Wir haben diesen abstrakten Gedanken vorangestellt, weil er die Unentbehrlichkeit der Wertbegriffe bei der Erkenntnis des Verstehbaren am leichtesten in *prinzipieller* Notwendigkeit und Allgemeinheit erkennen läßt [1]). Für den Fall, daß unsere Argumentation allzu abstrakt oder »formalistisch« erscheint, fügen wir noch hinzu, daß man auch von anderer Seite her plausibel machen kann, weshalb wir überall dort, wo wir einen Sinn als formbestimmt *erkennen* wollen, ohne Begriffe von Werten nicht auskommen. Den »Sinn unseres Lebens« begrifflich deuten, heißt, die Werte erkennen, die ihm zugrunde liegen, und auch dabei muß es sich dann stets um Wertgegensätze handeln, d. h. um die Trennung dessen, was wir positiv zu erstreben, von dem, was wir negativ zu meiden haben, um den auf Grund von Werten festgestellten Sinn

[1]) Wer das hier Gesagte zu wenig ausgeführt und deshalb wenig überzeugend findet, den muß ich auf andre Schriften von mir verweisen. Eingehend ist die Negation als Wertkriterium im »Gegenstand der Erkenntnis«, 4. Kap., Abschnitt IV: Sinn und Wert, 6. Aufl., S. 260—270 behandelt. Vgl. auch: System der Philosophie I, S. 117 f. Zum erstenmal sind die hier in Betracht kommenden Gedanken in meiner Abhandlung: Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kantstudien 1909) entwickelt. Wenn man sie verstehen will, darf man nicht an *alles* denken, was wir mit dem Worte »negativ« *bezeichnen*. So kommen z. B. »negative Zahlen«, »negative Temperaturen«, »negative Elektrizität« hier gar nicht in Betracht. Negativ bedeutet dabei etwas ganz anderes als das »Nicht« in Nicht-Etwas (Nichts) und Nicht-Wert (Unwert). Es ist der Name für etwas durchaus Positives.

unseres Lebens zu erfüllen. Das wird nicht bestritten werden und zeugt ebenfalls für das Recht der Verallgemeinerung unseres Ergebnisses.

Von noch anderer Seite her weisen uns ferner Sprachgewohnheiten darauf hin, daß es sich bei Sinngebilden, ja sogar bei bloßen Bedeutungen, stets um einen Gegensatz von Wert und Unwert handelt. Wir brauchen nur auf die Ausdrücke zu achten, die wir von vornherein als Bezeichnungen für unsinnlich Verstehbares verwendeten. Die Worte »bedeutend« und »unbedeutend« können ohne weiteres auch als positive und negative Wertprädikate benutzt werden, und vollends schließen Ausdrücke wie »sinnlos« oder »Unsinn« eine tadelnde Charakterisierung im Gegensatz zu dem Lob ein, daß wir mit einem Wort wie »sinnvoll« erteilen, sind also als Namen für Werte und Unwerte verständlich. Zugleich ist auch dabei wieder ein charakteristischer Unterschied von »Bedeutung« und »Sinn« zu bemerken. Wo wir das Wort »bedeutend« als positives Wertprädikat benutzen, können wir oft nicht angeben, welchen bestimmten Wert wir dabei im Auge haben. Dann bleibt es nach unserer Terminologie bei der bloß zuständlichen Bedeutung überhaupt, d. h. wir wissen noch nicht, welches geformte Sinngebilde vorliegt. Wo es dagegen auf eine Deutung des gegenständlich bestimmten Sinngebildes ankommt, muß stets der Wert anzugeben sein, der als bestimmte Wertform zu dem Gebilde gehört, und der wird sich zugleich immer als Wertgegensatz begrifflich festlegen lassen.

Das sei schließlich noch an einigen Beispielen aus dem Gebiet des tätigen sinnvollen Lebens erläutert, das bisher in seinem Unterschied von dem der Kontemplation ganz im Hintergrunde blieb. Niemand wird daran zweifeln, daß der Sinn einer sittlichen Handlung einen positiven Wertcharakter trägt, während alles, was wir unsittlich nennen, damit zugleich als negativ werthaft gekennzeichnet werden soll. Von hier aus können wir dann leicht weiter ins Allgemeine gehen und sagen: nicht nur der Sinn des ethischen Handelns, sondern alles Verstehbare, das unserem aktiven Leben in sozialen Zusammenhängen Sinn gibt, ist von der Art, daß es diesem Leben damit einen positiven oder negativen Wert verleiht und es so zugleich gegen alles wertindifferente Sein abgrenzt. Deshalb läßt sich von hier aus insbesondere der Sinn alles dessen, was uns als »Kultur« gilt, falls es gegenständlich bestimmt werden soll, als Wertgebilde fassen, ja es kann nur auf diese Art begrifflich festgelegt oder gedeutet werden. Kultur in der weitesten Bedeutung des Wortes fällt positiv genommen zusammen mit dem, was wir pflegen oder kultivieren im Unterschied von der Natur als dem Inbegriff dessen, was seinem eigenen Wachstum überlassen bleibt. Warum aber sollten wir etwas

pflegen, wenn es nicht in irgendeiner Weise einen positiven Wert verwirklicht? Nach dem Sinn der Kultur fragen, heißt demnach nichts anderes als nach den Werten fragen, die in ihr als konkrete Sinngebilde zum Ausdruck kommen, und diese sind dann stets durch eine Wertform als verstehbare Gegenstände konstituiert. Aus einem wertindifferenten Sein läßt sich niemals ein Sinngebilde der Kultur ableiten und bestimmen.

Nach alledem dürfen wir sagen: die Verbindung von verstehbarem Sinn mit Wertformen besteht zum mindesten überall dort, wo es sich um die Erkenntnis gegenständlich bestimmter Sinngebilde, d. h. nicht nur um das Verstehen zuständlicher Bedeutungen handelt, und dieser Umstand ist dann von entscheidender Wichtigkeit schließlich auch dort, wo das Ganze der allen gemeinsamen verstehbaren Welt begriffen werden soll. Diese muß als gegliederte Welt oder Kosmos sich aus gegenständlich bestimmten Sinngebilden zusammensetzen, deren Formen durchweg als Wertformen erkennbar sind. Daß wir die Beispiele häufen, die diesen Zusammenhang von gegenständlich erkanntem Sinn und Wertform ersehen lassen, ist nicht nötig. Schon jetzt unterliegt es keinem Bedenken, wenn wir sagen, daß gegenständliche Sinngebilde für unsere Erkenntnis stets irgendwie auf Werten beruhen und insofern zugleich als Wertgebilde zu betrachten sind. Lediglich insofern bleibt Sinn und Wert voneinander zu trennen, als der Sinn sowohl das Positive als auch das Negative eines Wertgebietes umfaßt, während wir unter dem Wort Wert ohne Zusatz in der Regel nur den positiven Wert verstehen und dann den negativen Wert ausdrücklich Unwert nennen. Das Problem des Sinngegenstandes hat sich auf diese Weise ganz allgemein als ein Wertproblem erwiesen, und vor allem ist wichtig: die Form, welche die Gegenständlichkeit eines Sinngebildes konstituiert und bei der Erkenntnis des Intelligibeln begrifflich klar zu legen ist, läßt sich nicht allein im Gebiet des Theoretischen und Aesthetischen, sondern überall nur als Wertform bestimmen.

Andrerseits aber heben wir noch einmal ebenso entschieden hervor, daß wir uns mit unserer Behauptung ausdrücklich auf die relativ selbständigen Sinngebilde oder die verstehbaren Gegenstände beschränken. Wie sich die intelligibeln Sinnelemente oder die unsinnlichen Zustände, die in den Sinngebilden erst durch eine Wertform zu Gegenständen zusammengeschlossen werden, zu den Werten verhalten, bevor sie als Glieder in die Sinngebilde eingegangen sind, darüber ist noch nichts ausgemacht. Müssen wir mit ihnen ebenfalls den Begriff eines Wertes oder Unwertes verknüpfen, oder können wir die unselbständigen Sinnelemente, die wir verstehen, auch als wertindifferent denken? Haftet der

Wertcharakter der gegenständlichen Sinngebilde ausschließlich an ihrer Wertform, oder ist eventuell auch ihr intelligibler Inhalt irgendwie werthaft?

Damit kommen wir zu einer ganz neuen Frage, deren Beantwortung erhebliche Schwierigkeiten bietet, und bei deren Behandlung schon deswegen nicht leicht eine Entscheidung zu treffen sein wird, weil alles Zuständliche seinem Wesen nach den Charakter der Unbestimmtheit trägt. Es läßt sich immer nur auf Umwegen begrifflich so fassen, daß dabei die Gefahr eines »Umschlagens« des Zustandes in einen Gegenstand vermieden wird. Doch gehören die Probleme, die sich dabei ergeben, nicht mehr in den Zusammenhang unserer Untersuchung über die Prinzipien der Erkenntnis einer uns allen gemeinsamen, aus Gegenständen bestehenden intelligibeln Welt, denn uns kommt es jetzt allein auf die Formen dieser Welt an. Es genügt also, wenn wir wissen, daß die gegenständlichen Sinngebilde durch Wertformen konstituiert werden. Schon daraus muß sich ergeben, welchen Weg wir zu gehen haben, um zu einer Erkenntnis auch des Ganzen der intelligibeln Welt vorzudringen, oder wie wir durch Zusammenfassung aller gegenständlichen Sinngebilde einen einheitlich gegliederten Sinn-Kosmos erkennend aufzubauen imstande sind.

X.

Der Aufbau der intelligibeln Welt.

Bei der Beantwortung dieser letzten Frage erinnern wir zunächst wieder an die Prinzipien einer Erkenntnis der sensiblen Welt und stellen dann die beiden Erkenntnisarten vergleichend einander gegenüber, um an ihnen sowohl das, was sie gemeinsam haben, als auch das, worin sie verschieden sind, zum Bewußtsein zu bringen.

Die Sinnenwelt stellt sich uns, wie bereits hervorgehoben wurde, als ein Komplex von »Dingen« dar, die aufeinander »wirken«. Diese Gliederung kann inhaltlich in der verschiedensten Weise vorgenommen werden. In jedem Fall aber trägt schon jedes »einzelne« Ding eine Form, welche seine »Eigenschaften« zu einem Ganzen miteinander verbindet. Insofern die Sinnenwelt aus so geformten Teilen besteht, zerfällt sie irgendwie in relativ selbständige Dinge. Erst durch deren Erkenntnis hindurch führt der Weg zur Erkenntnis des Ganzen. Doch auch das leuchtet sogleich ein: der Versuch, die Sinnenwelt als Ganzes zu erkennen, kann nicht darauf beruhen, daß man einen ihrer relativ selbständigen Teile oder ein Ding nach dem andern für sich erforscht, bis man damit zu Ende gekommen ist, denn jeder der Teile ist, solange er ein sinnlich wahrnehm-

bares Ding bleibt, von jedem andern verschieden, und ihre Anzahl muß für uns unübersehbar groß sein. Wir würden daher, solange wir uns auf die einzelnen Teile beschränken, stets eine für unsere Erkenntnis prinzipiell unerschöpfliche Mannigfaltigkeit vor uns haben, aus der sich ein einheitlich gegliedertes Ganzes nicht machen läßt. Der Umstand, daß die verschiedenen Teile der Sinnenwelt nicht unverbunden nebeneinanderliegen, sondern aufeinander wirken und schon insofern in einem Zusammenhang miteinander stehen, hilft uns für sich allein nicht weiter, denn auch die Kausalzusammenhänge der Sinnenwelt tragen an jeder Stelle ein besonderes Gepräge und sind also in derselben Weise unübersehbar mannigfaltig wie die einzelnen Dinge.

Es bleibt daher, um von den Teilen zum Ganzen zu kommen, nur ein Weg übrig. Wir müssen Begriffe bilden, die sich nicht allein auf dieses oder jenes besondere Ding beziehen, sondern einen allgemeinen Charakter haben, also auf viele Dinge angewendet werden können, und auch dabei genügt es nicht, daß die Begriffe einen nur relativ oder bedingt allgemeinen Gehalt besitzen, denn mit solchen Begriffen könnten wir immer nur eine besondere Gruppe von Dingen zusammenfassen, und nichts würde uns verbürgen, daß die Anzahl solcher Gruppen uns nicht wieder ins unübersehbar Mannigfaltige führt. Wir hätten also auch dann nur die Teile in der Hand, und das Band, welches sie zu einer »Welt« zusammenschließt, bliebe noch immer verborgen. Die Einzelwissenschaften können, ja müssen freilich zunächst einmal *relativ* allgemeine Begriffe bilden, aber solange sie sich grundsätzlich darauf beschränken, bleiben sie eben Einzelwissenschaften, und es kann durch sie allein zu einer Erkenntnis der Sinnenwelt in ihrer Totalität nicht kommen. Das Streben danach hat erst dann Aussicht auf Erfolg, wenn wir voraussetzen dürfen, es sei im Prinzip möglich, über die Sinnenwelt etwas auszusagen, was einen *unbedingt* allgemeinen Charakter trägt, d. h. Begriffe zu bilden, die für beliebig viele und damit für alle Teile gelten.

Ja, noch mehr: macht sich die Wissenschaft überhaupt eine Erkenntnis des ganzen mundus sensibilis zur Aufgabe, so kann ihr ihre generalisierende Begriffsbildung erst dann als wesentlich für ihr letztes Ziel erscheinen, wenn sie alle bloß relativ allgemeinen Erkenntnisse als Vorarbeiten zur Gewinnung unbedingt allgemeiner Begriffe ansieht. Solche Begriffe nennen wir »Gesetze« in dem Sinne des Wortes, an den man in den Naturwissenschaften denkt, und wir dürfen sagen: alle Erkenntnis des mundus sensibilis ist dann allein mehr als eine spezialistische Angelegenheit, wenn sie zugleich im Dienste der Erkenntnis von Naturgesetzen steht und diese Erkenntnis schließlich so zu gestalten sucht, daß auch

die verschiedenen Naturgesetze nicht unverbunden als Mannigfaltigkeit nebeneinander stehen bleiben, sondern sich zu einem System zusammenschließen lassen. Dessen einheitliche Gliederung bringt dann endlich die Struktur des einheitlich gegliederten sensiblen Kosmos zum Ausdruck, und erst auf Grund einer solchen Erkenntnis sagen wir mit Recht, daß der Komplex von wahrnehmbaren Dingen, die aufeinanderwirken, als eine Ganzheit oder als eine »Welt« begriffen ist. Da es sich dabei stets um Gesetze von aufeinander wirkenden Dingen handelt, werden diese Gesetze Kausalgesetze sein. Sie sagen uns, was überall in der Welt vorgeht, wo Dinge aufeinander wirken.

Die flüchtigen Andeutungen, die hier nicht näher zu begründen sind [1], können genügen, um das festzustellen, worauf es in unserm Zusammenhang ankommt. Wir vermögen jetzt sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Verschiedenheiten zum Bewußtsein zu bringen, welche an der Erkenntnis der intelligibeln Welt hervortreten, sobald wir sie mit der Erkenntnis der sensiblen Welt vergleichen.

Wir wissen, daß die intelligible Welt sich als ein Komplex von unsinnlichen Gegenständen darstellt, in denen Sinnelemente oder zuständliche Bedeutungen irgendwie durch Wertformen zu gegenständlichen Sinngebilden verbunden sind. Darin zeigte sich das Analogon zur Gliederung der Sinnenwelt in Dinge. Jetzt müssen wir hinzufügen, daß auch ein solcher Komplex von intelligiblen Gegenständen, ebenso wie ein Komplex von sensiblen Dingen, für unsere Erkenntnis noch kein verstehbares Ganzes, also noch keine verstehbare »Welt«, kein mundus intelligibilis ist. Auch hier haben wir erst den Weg von den Teilen zum Ganzen zu suchen, und auch hier dürfen wir uns dabei nicht in der Weise auf Teile beschränken, daß wir nur einen Teil nach dem andern ins Auge fassen. Damit kämen wir auch hier nie zu Ende, denn ebenso wie alle wahrnehmbaren Dinge sind alle relativ selbständigen verstehbaren Teilgebilde von allen andern Teilgebilden des mundus intelligibilis verschieden. Die Untersuchung aller Teile im Besondern würde daher auch hier vor eine unübersehbare Mannigfaltigkeit führen, die sich niemals als einheitlich gegliederte Welt in ihrer Totalität darstellen ließe.

Allerdings besitzen auch die Sinngebilde als Teile des mundus intelligibilis nur eine relative Selbständigkeit, so daß von einem Zerfallen in völlig unverbundene Fragmente im Reich des Verstehbaren keine Rede sein kann. Von vornherein schließen sich Mehrheiten von relativ selbstän-

1) Vgl. hierzu mein Buch: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5. Aufl. 1929, 1. Kapitel: Die begriffliche Erkenntnis der Körperwelt.

digen Sinngebilden zu umfassenderen Sinnganzheiten zusammen. Aber auch solche Sinnganzheiten kann es wieder unübersehbar viele geben, und für jede Erkenntnis der intelligibeln Welt wird es daher bei einer Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit des Ganzen solange bleiben, als sie sich auf die gegebenen konkreten Teilgebilde beschränkt. Gewiß kann man für jedes von ihnen die Wertform aufzeigen, die seinen Inhalt gegenständlich macht, aber die verschiedenen Gebilde werden sich auf diesem Wege in ihrer konkreten und individuellen Eigenart nie zu dem zusammenfassen lassen, was wir mit Recht als eine intelligible Welt bezeichnen und als einheitlich gegliedertes Ganzes erkennen wollen. Es bleibt uns also auch im Gebiete des Intelligibeln nichts anderes übrig, als daß wir versuchen, vom Besonderen zum Allgemeinen zu kommen, und zwar, wie nicht erst ausdrücklich nachgewiesen zu werden braucht, wieder wie im Sensibeln zu einem Allgemeinen, das mehr als relativ oder bedingt allgemein ist. Anders ausgedrückt: wir müssen hier ebenfalls nach »Gesetzen« suchen, falls man diesen Terminus im Reich des verstehbaren Unsinnlichen gelten lassen will, wo es sich um Naturgesetze nicht handeln kann.

Woran aber werden wir dabei anknüpfen? An den Inhalt der intelligiblen Gegenstände oder an ihre Form? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Jede Form stellt ihrem Inhalte gegenüber von vornherein etwas »Allgemeines« dar, und dieses Allgemeine haben wir für sich ins Auge zu fassen. Soll der intelligible Kosmos als Ganzes erkannt werden, so muß die Erkenntnis sich zunächst auf die Formen richten, die seine Teile zu relativ selbständigen Gegenständen machen, und muß dann nach der Gesamtheit dieser Formen fragen. Eine bloß inhaltliche Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität wäre auch im Gebiet des Intelligibeln unmöglich, denn ihr Inhalt bleibt so unübersehbar wie der der Sinnenwelt. Ueberall ist Totalitätserkenntnis mit Formerkenntnis notwendig verknüpft.

Schon daraus aber ergibt sich alles weitere. Die Formen der Sinngebilde haben wir als Wertformen erkannt. Die Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Totalität muß sich daher auf die Wertformen in ihrer Totalität richten. Zunächst wird sie die gegenständlichen Sinngebilde, deren Wertformen sie festgestellt hat, nach der Verschiedenheit dieser Wertformen in mehrere Gruppen zusammenfassen, also z. B., wie wir es früher bereits getan haben, die spezifisch ästhetischen Sinngebilde von den spezifisch theoretischen Sinngebilden dadurch abgrenzen, daß sie die Form der Schönheit der Form der Wahrheit gegenüberstellt, und dann immer weiter nach neuen spezifischen Wertformen suchen, die neue

Gruppen von Sinngebilden konstituieren. Aber bei einer solchen Gruppenbildung können wir auch hier nicht stehen bleiben. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Wertformen, die Sinngebilde gegenständlich machen, bliebe dabei noch immer unübersehbar, d. h. es ließe sich nicht absehen, wie wir mit ihrer bloßen Aufzählung je an ein Ende kommen oder uns einem solchen Ende auch nur annähern sollten. Wir müssen daher nicht nur die konkreten Sinngebilde auf ihre abstrakten allgemeinen Wertformen hin betrachten, sondern auch diese Wertformen zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen suchen. Erst wenn das gelingt, wird es möglich, die Fülle aller Sinngebilde als verstehbare »Welt» zu begreifen.

Damit führt dann der Gedanke an die Erkenntnis der intelligibeln Welt als eines Ganzen notwendig zu dem Gedanken an die Aufstellung von unbedingt allgemeinen Wertformen und schließlich zu der Idee eines gegliederten Systems dieser Formen oder zu dem Versuch einer systematischen Erkenntnis aller Werte. Erst durch ein solches Wertsystem kommen wir hier zu mehr als bedingt allgemeinen, d. h. notwendigen Formen und damit zu Prinzipien des mundus intelligibilis in der eigentlichen Bedeutung des Wortes. Erst ein System von Wertformen, die man dann auch die unbedingt allgemeinen »Wertgesetze« nennen mag, ist jenem System von Natur- oder Kausalgesetzen logisch äquivalent, in dem wir die Prinzipien des mundus sensibilis erfassen.

Selbstverständlich kann man die Möglichkeit leugnen, ein System unbedingt allgemeiner Wertformen in der Weise wissenschaftlich zu begründen wie das System von Kausalgesetzen, und es soll hier auch gar nicht der Versuch gemacht werden, zu zeigen, wie das System der Werte aussehen müßte, um seinen Zweck zu erfüllen. Probleme dieser Art stehen hier nicht in Frage [1]). Nur das eine sollte klar werden: wenn man überhaupt bei der Erkenntnis des Unsinnlichen und Verstehbaren über Einzelheiten und stets zufällig bleibende Partikularitäten von Gruppenbildungen, die beliebig vermehrt werden können, hinaus zur Erkenntnis einer einheitlichen und notwendigen Totalität kommen will, so ist damit der Versuch einer Wertsystematik als unvermeidliche

1) Die Gedanken, die sich auf die Gliederung der Wertsystematik beziehen, habe ich zum erstenmal in einer Abhandlung »Vom System der Werte«, Logos, Bd. IV, 1913, S. 298 bis 327, veröffentlicht und im 1. Band meines Systems der Philosophie weiter ausgeführt. Es handelt sich darum, die Werte mit Rücksicht auf die Eigenart ihres Seins, d. h. mit Rücksicht auf ihre »Geltung« systematisch so zu ordnen, daß ein System formaler Wert- oder Geltungsstufen entsteht. Die Prinzipien, die man dazu braucht, bilden ein Problem für sich. Die »Werttafel«, die ich am Schluß meiner »Allgemeinen Grundlegung der Philosophie« gegeben habe, ist nur zu verstehen, wenn man die Darlegung der Prinzipien, auf denen sie beruht, verstanden hat. Als bloßes Schema ist sie nichtssagend.

Aufgabe gestellt. Für welches andere Gebiet als das der Werte sollte sich ein System von der Art gewinnen lassen, daß ihm die Prinzipien für eine Totalerkenntnis des Verstehbaren zu entnehmen sind? Es bleibt kein anderes Gebiet mehr übrig. Wir müssen uns an die Welt der Erfahrung halten, und diese wird durch die Teilung in eine sinnliche psychophysische Realität einerseits und eine unsinnliche intelligible Welt andrerseits vollständig erschöpft. Ein drittes Reich, das diesen beiden zu koordinieren wäre, gibt es im Diesseits nicht. Aus den Erkenntnissen aber, die sich auf die wertfreie Sinnenwelt beschränken, können wir für eine Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrer Ganzheit nichts lernen. Also bleibt nur das System der Formen des Intelligibeln, d. h. das System der Werte als Grundlage für eine Gesamterkenntnis des Verstehbaren.

Es liegt freilich der Gedanke nahe, man könne sich zur vollständigen Erkenntnis der Sinngebilde auch an ein Sein halten, das Sinnliches und Unsinnliches miteinander verbindet, nämlich an die eigenen seelischen Vorgänge, die das Intelligible erfassen und es insofern, soweit es uns bekannt wird, mitenthalten müssen. Aber keine Untersuchung, die den Namen psychologisch verdient, insofern sie das Psychische in den Vordergrund stellt, vermag am Psychischen das systematisch herauszuarbeiten, was für den Aufbau der nicht-psychischen intelligibeln »Welt« wichtig ist. Erst dann vielmehr, wenn wir die verstehbare Welt in ihrer Gliederung bereits kennen, sind wir in der Lage, auch das Seelenleben nachträglich auf die Totalität des verstehbaren Sinnes zu beziehen und dann die seelischen Akte mit Rücksicht auf die durch sie vollzogene sinnliche Realisierung des Unsinnlichen systematisch zu gliedern. Das ist selbstverständlich eine wissenschaftliche Aufgabe, die wir uns ebenfalls stellen können. Doch von prinzipieller Bedeutung für die Erkenntnis des mundus intelligibilis kann ihre Lösung nicht werden. Wo das Ganze des verstehbaren Seins selbst in Frage steht, bleibt alles sinnliche Sein, also auch das psychische, bloße Fundstätte. Sobald das Verstehbare daran gefunden ist, muß die Untersuchung es begrifflich isolieren und dann zum eigentlichen Gegenstand machen, ohne dabei das Seelenleben, womit die Individuen es verstehen, weiter zu berücksichtigen. Am verstehbaren unsinnlichen Gehalt allein hat sie Begriffe zu bilden, die zu einer Erkenntnis der intelligibeln Welt erforderlich sind, ebenso wie die Körperwissenschaften an Körpern ihre Begriffe bilden und nicht an den psychischen Akten, womit die Individuen das physische Sein wahrnehmen [1]).

1) Vielleicht sagt man, für die Psychologie sei die Trennung des seelischen Seins von dem dadurch verstandenen nicht-psychischen Gehalt undurchführbar, denn nehme man

Es ist wünschenswert, daß über die Notwendigkeit einer begrifflichen Trennung des Sensibeln und des Intelligibeln bei jeder Forschung, die zu einem Ganzen strebt, ein Zweifel sowenig übrig bleibt, wie man längst eingesehen hat, daß man das Physische vom Psychischen begrifflich scheiden muß. Beide Trennungen mögen für Spezialarbeiten entbehrlich sein, aber bei der Verfolgung einer universalistischen Tendenz kommen wir ohne sie nicht aus. Ja, der Dualismus von sensibel und intelligibel ist philosophisch wichtiger als der von körperlich und seelisch. Wollen wir in der Philosophie überhaupt zu einem Begriff vom Welt*ganzen* gelangen, dann haben wir vom Diesseits auszugehen und darin zunächst jedes der beiden Gebiete, die innerhalb der Erfahrung liegen, das Sinnliche und das Unsinnliche, in seiner Besonderheit *für sich* kennen zu lernen. Alles andere ist cura posterior. Klarheit darüber liegt sowohl im Interesse einer universalen Erkenntnis des Sinnlichen als auch im Interesse einer universalen Erkenntnis des Unsinnlichen, und wir wollen beide Seiten der Sache noch ausdrücklich zum Bewußtsein bringen.

Wir können zunächst für die *Sinnenwelt* sagen: je weiter bei ihr die Erkenntnis von Kausalgesetzen in universalistischer Richtung fortschreitet, um so mehr hat der Forscher von allem abzusehen, was seinem Stoff Bedeutung und Sinn verleiht. Der Grund dafür liegt nahe. Jede generalisierende Begriffsbildung macht die wahrnehmbaren Dinge und Vorgänge zu Gattungsexemplaren, und das bedeutet, daß an ihnen allein das »wesentlich« bleibt, was sie mit anderen Exemplaren desselben Begriffs, unter den sie fallen, gemeinsam haben. Das gilt auch, ja grade für die Erkenntnis von Naturgesetzen. Nun besteht aber nicht der geringste Grund, anzunehmen, daß die Gesetze, die bei der Erkenntnis der Sinnenwelt in ihrer Totalität in Betracht kommen, in irgendeiner *empirisch* erkennbaren Beziehung zu dem stehen, was die sinnlichen Dinge zu Trä-

dem Seelenleben den Gehalt, den es erfaßt, so behalte man als bloß psychisch überhaupt nicht mehr viel übrig, was sich noch wissenschaftlich zu erforschen lohne. Wieweit das zutrifft, soll hier nicht entschieden werden. Aber auch wenn es richtig wäre, würde es daran, daß der verstehbare Gehalt als nicht-psychisch *für sich* systematisch untersucht werden muß, und daß dazu die Wissenschaft vom Seelenleben nicht imstande ist, nichts ändern. Man müßte dann nur sagen, daß eine Psychologie des *Verstehens* (nicht des Verstandenen, denn davon gibt es keine Psychologie) als Basis eine Lehre vom Intelligibeln braucht, d. h. die Gesichtspunkte für die Gliederung ihres psychischen Stoffes nur dieser Lehre, nicht aber ihrem eigenen Stoff zu entnehmen vermag. Mit dem Thema unserer Arbeit ist das Problem, das sich daraus für die *Psychologie* ergeben würde, nicht notwendig verbunden. Wir fragen hier nur nach der Erkenntnis der allen gemeinsamen verstehbaren Welt, die nicht psychisch ist, und deren begrifflicher Ablösung vom Seelenleben steht prinzipiell nichts im Wege, ja sie ist eine *gemeinsame* Welt nur, soweit man diese Ablösung vom psychischen Sein der Individuen vollzieht.

gern von verstehbaren Sinngebilden macht. Setzt man daher bei dem Streben nach universaler Erkenntnis des mundus sensibilis mit Hilfe von Naturgesetzen nicht grundsätzlich jede Rücksicht auf Sinn und Bedeutung der sinnlichen Kausalzusammenhänge beiseite, so darf man nicht hoffen, zu einer Einsicht in den allgemeinen kausalgesetzlichen Zusammenhang der Sinnenwelt und damit zu einem umfassenden Begriff vom mundus sensibilis zu gelangen. Die Dinge werden sich dann wegen der verschiedenen Bedeutung, die sie haben, gegen eine generalisierende Auffassung zu sträuben scheinen. Soll das nicht geschehen, so müssen wir voraussetzen, daß die sinnlichen Träger der »höchsten« Werte denselben Kausalgesetzen unterstehen, wie die andern sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die eventuell Träger des Wertfeindlichen sind. Nur so wird eine »objektive« Erkenntnis, die gleichmäßig alles sinnliche Sein umfaßt, möglich.

Die Trennung der sinnlichen von der verstehbaren Welt durch die Erfahrungswissenschaft ist um so notwendiger, als sich uns die sinnliche Erfahrungswelt nicht etwa von vornherein als bedeutungs- und sinnfrei darstellt. Wir wissen, daß nur an der Sinnenwelt, und zwar in der Regel an Körpern, die für den Aufbau der intelligibeln Welt in Betracht kommenden Sinngebilde ihren verstehbaren Ausdruck finden. Der vorwissenschaftliche Mensch lebt daher in einer Sinnenwelt, welche für ihn in der Hauptsache so gegliedert ist, wie es den an ihr haftenden verstehbaren Bedeutungen entspricht, und die vorwissenschaftliche Begriffsbildung, der es noch an systematischen Gesichtspunkten für eine universale Erkenntnis fehlt, steht daher auch bei der Auffassung und Gliederung der Wahrnehmungswelt in der Regel unter dem Einfluß des an ihr haftenden verstandenen Sinnes. Ursprünglich sind wir alle »Pragmatisten«. Die Sorge um unser »Leben« beherrscht uns. Dementsprechend gliedern wir den mundus sensibilis. Aber gerade dabei kann eine Wissenschaft von der Sinnenwelt mit universaler Tendenz nicht stehen bleiben. Sie muß das wahrnehmbare Sinnliche vom verstehbaren Unsinnlichen befreien, um es als »rein« Sinnliches in seiner Eigenart zu erforschen, also bei jedem Versuch, den mundus sensibilis als Totalität zu erkennen, alle Auffassungen und Umformungen der gegebenen Wahrnehmungswelt, die auf verstehbaren Bedeutungen beruhen, radikal beiseite schieben. Alle Wertunterschiede sind Hindernisse für eine konsequente Durchführung der Gesetzeserkenntnis. Jeder Blick auf die Geschichte der Naturwissenschaften bestätigt das.

Insofern ist auch der oft zitierte Satz, daß Tugend und Laster Pro-

dukte wie Vitriol und Zucker sind, durchaus berechtigt, ja er bringt das Prinzip einer grundsätzlich auf die Sinnenwelt beschränkten Wissenschaft zum drastischen, aber zutreffenden Ausdruck. Nur dann wird er falsch, wenn man sein Prinzip bei der Erkenntnis der gesamten Erfahrungswelt, auch der unsinnlichen, oder gar bei der Erkenntnis des Weltalls überhaupt zur Geltung zu bringen sucht. Solange man sich jedoch auf die Art von Erkenntnis beschränkt, die das Ganze der Sinnenwelt ins Auge faßt, bleibt es in der Tat notwendig, auch das sinnvollste Geschehen so zu behandeln, als ob es sinnindifferent wäre, und etwas anderes will der bekannte Satz wohl nicht sagen.

Darin haben wir die eine Seite des Sachverhalts, der zu einer Trennung führt, und die andere, für den Aufbau der intelligibeln Welt durch die Wissenschaft wichtige, auf die es hier vor allem ankommt, ergibt sich daraus als Kehrseite von selbst. Da sich der Wissenschaft vom mundus sensibilis, wenn sie konsequent verfährt, keine Prinzipien entnehmen lassen, wie die Wissenschaft vom mundus intelligibilis sie braucht, muß die Erforschung vom verstehbaren Sein von vorneherein ihre eigenen Wege gehen, d. h. das Verstehbare von allem sinnlich Wahrnehmbaren begrifflich trennen, um bei der Erreichung ihres Zieles nicht durch ihr fremdartige Gesichtspunkte, die allein bei der Erkenntnis des Sinnlichen maßgebend sein dürfen, gestört zu werden. Dann erst kann sie selbständig nach dem System der Formen suchen, die das unsinnliche Material zu verstehbaren Sinngebilden gestalten. Damit wird auch von dieser Seite her klar: bei der Erkenntnis des mundus intelligibilis kommt es grade auf das an, was die Erkenntnis des mundus sensibilis als unwesentlich beiseite zu lassen hat. Die Sinngebilde selbst treten für sich in den Vordergrund und sind nur mit Hilfe eines Systems der Werte zu einer Welt zusammenzufassen. Formen und Prinzipien der intelligibeln Welt werden nie mit Formen und Prinzipien der sensibeln Welt zusammenfallen.

Unser Resultat, das wir absichtlich in Erinnerung an den Titel von Kants Inauguraldissertation aussprechen, können wir schließlich auch so formulieren: solange die Erkenntnis des Sinnlichen sich noch von den daran haftenden verstehbaren Sinngebilden, also von Wertgesichtspunkten leiten läßt, die dann unbestimmt und schwankend sein werden, und solange umgekehrt die Erkenntnis des Intelligibeln sich auf die Erkenntnis von Kausalbegriffen oder andern Generalisationen, die nur für das Sinnliche gelten können, zu stützen sucht, bleiben beide Erkenntnisarten prinzipienlos und unklar. Wir werden nicht hoffen dürfen, auf solchen Wegen jemals von den Teilen zum Ganzen vorzudringen.

Nur wenn die Wissenschaft den mundus sensibilis nach Naturgesetzen und den mundus intelligibilis nach Wertgesetzen systematisch zu begreifen sucht, besteht die Aussicht, daß wir zunächst wenigstens das Ganze der Erfahrungswelt begrifflich klar als Ganzes zu sehen vermögen.

Eine solche umfassende Erkenntnis des Diesseits, die es in sensibeles und intelligibeles Sein aufteilt, muß dann zugleich auch die Grundlage für alles Weitere werden, was wir vom Weltall überhaupt auszusagen vermögen. Das ist ebenfalls leicht einzusehen. Mit der Erfahrung oder dem diesseitigen Sein hat, wie sich von selbst versteht, jede Wissenschaft, also auch die Philosophie, zu beginnen, und erst wenn wir uns über die Erfahrungswelt in ihrer Totalität, d. h. in ihrer Doppelseitigkeit völlig klar geworden sind, können wir die Frage stellen, ob diese Erfahrungswelt etwa mit der Welt überhaupt zusammenfällt, oder ob der im diesseitigen Sein notwendig zu konstatierende Dualismus uns weiter treibt und dazu zwingt, schließlich die Erfahrungswelt überhaupt zu verlassen, um nach einem All der Welt zu suchen, das den empirisch unvermeidlichen Dualismus als Letztes nicht mehr kennt. Dies All wäre dann vielleicht irgendwie als eine »Einheit« zu begreifen, welche die beiden Erfahrungswelten, die wir trennen mußten, wieder so miteinander verknüpft, daß sie in Wahrheit zusammen eine Welt bilden. Damit kommen wir dann vor ein ganz neues Problem, das in seiner Wichtigkeit und Berechtigung in keiner Weise bestritten werden soll.

Aber auch dies Problem ist nicht einmal als Problem universal zu formulieren, geschweige denn zu lösen, bevor man nicht den Dualismus der Erfahrungswelt, d. h. seine im Interesse der universalen Erkenntnis unvermeidliche Teilung in sinnliches und unsinnliches Sein prinzipiell durchgeführt und in ihrer ganzen Tragweite begriffen hat. Deswegen mußten wir vor das Weltallproblem das Problem einer Erkenntnis der intelligibeln Welt in ihrem Unterschied von der Erkenntnis der sensibeln Welt stellen. Erst die dadurch aufgezeigte Zweiheit führt zu dem Gedanken an eine Wissenschaft, die diesen Dualismus zu überwinden sucht, wie die einseitig an der Sinnenwelt orientierte Philosophie den Dualismus von Körper und Seele, und die man dann als Metaphysik bezeichnen kann, weil sie sich auf das Diesseits nicht beschränkt, d. h. im Unsinnlichen nicht allein nach dem Gegebenen fragt, sondern ein unsinnliches Jenseits zu denken sucht, das dann als der letzte übersinnliche »Grund« von allem diesseitigen, sinnlichen und unsinnlichen Sein bezeichnet werden darf. Die Frage, ob und inwiefern eine solche

nicht nur metaphysische und metapsychische, sondern auch metaintelligible oder metanoëtische Erkenntnis des Weltalls »möglich« ist, soll endlich ebenfalls wenigstens soweit erörtert werden, als ihr P r o b l e m sich aus unseren Ausführungen über den unvermeidlichen Dualismus einer Erkenntnis der Erfahrungswelt als notwendig verstehen läßt.

DEUTUNG VON SHAKESPEARES LEAR IM SINNE EINER PHILOSOPHIE DER FAMILIE.

VON

HANS PRAGER (WIEN).

König Lear, vom Alter gebeugt und nur vom Wunsche getrieben, »zum Grabe entbürdet wanken zu dürfen«, will sein Reich an seine drei Töchter verteilen. Von der Gattin, die der Herrscher überlebte, erfahren wir nichts; ein einsamer Mann, den keine feste Kraft an die Familie bindet, tritt mit seinem »dunklen Vorsatz« in das Drama ein, mühselig und freudlos eine tote Vergangenheit durch eine fragwürdige Gegenwart in eine unbestimmte Zukunft führend. Keine verklärende Erinnerung verleiht diesem absterbenden Leben den letzten Glanz. Irgend etwas ist tot in der Seele dieses Mannes, muß immer tot gewesen sein, denn davon zeugt die Wesensart seiner drei Töchter, deren Liebe der alte Vater am Ende seines Lebens noch erproben will. Er ist nicht einmal der Liebe sicher, die ansonsten der Familie die letzte, endgültige Rechtfertigung erteilt. »Nur künftigem Streite« will der Herrscher begegnen; es ist dies der einzige schöpferische Vorsatz, der ihm geblieben ist, ein verneinender Plan, der nicht fruchtbare, zielbestimmte Weisungen den Erbinnen übermittelt. »Welche von euch liebt Uns wohl am meisten?« — kindisch und sinnlos erzeugt die Unsicherheit des Gefühles, seine Losgelöstheit vom festen Grund seelischer Verbundenheit, tragische Schicksale und es sendet mit dieser Frage Menschen, Familien, Reiche in die Vernichtung. Unorganisch gewordenes Dasein, das von Anbeginn im Keime absterbende Elemente tragen mußte, ist bestimmt, sich vollends dadurch zu erfüllen, daß es sich endgültig auslöscht.

Von Mutter und Mutterschaft ist in diesem Schauspiel nicht die Rede; naturgewollte Entwickelung ist den Frauen darin versagt. Ein einsamer Vater, der — wie sich zeigt — Vater der nicht ist, der er es sein sollte, seiner jüngsten Tochter Cordelia,

und als Vater von denen nicht erlebt wird, die so fühlen sollten, von Goneril und Regan, ist Haupt einer Familie, die keine ist. Es ist eine »zufällige Familie«, deren zu Ende gehendes Dasein die Szene erfüllt, eine durch die wilde Laune der Natur zusammengetriebene Zahl von Menschen, deren einziges gemeinsames Besitztum die Krankheit der »Familiensubstanz« ist; zu dieser gehören sie alle nur bluthaft, aber nicht geistig. Nicht der König Lear allein ist der tragische Held dieses Dramas, sondern die Familie Lear und auch diese nicht allein. Schon äußerlich zeigt sich der tief innen wuchernde Vernichtungstrieb, dieses Gesamtlebens darin, daß es drei Töchter sind, welche das — sinnlos und künstlich — verteilte Erbe übernehmen sollen, Frauen nur im körperlichen, nicht aber im seelischen Sinne, denn es fehlt ihnen die Liebe. Selbst Cordelia, die einzig edle unter den dreien, ist nicht von schöpferischer, sondern von gehemmter Liebe zum Vater erfüllt. Der Dichter hat die Todeskrankheit dieser Familie angedeutet; er hat dem Vater den Sohn verwehrt, den männlichen Erben, der planvoll und zielwollend in die Zukunft schafft. Vergangenheitszugewandte Gegenwart erfüllt die Szene, Zeit, die vollgeworden ist und in das Nichtsein tropft, durchzieht diesen Raum. Eine »zufällige Familie« beendet ihre Vergangenheit, stirbt dahin, um Bürde abzutun und neue aufzuladen. Nichts, was einer Idee zustrebt, die Taten fordert, wird hier gedacht und erlebt. Diese Familien sind biologische Vergangenheitserscheinungen und nicht in die Zukunft wachsende geistige Gebilde. In unserem Drama hat die Genialität des Dichters den Mittelpunkt des Lebens, dem jeder Mensch zugeordnet ist, in ewiger gesetzmäßiger Form gezeichnet, hat damit das Fundament einer Weltanschauung, die fruchtbar fürs Leben sich erweisen soll, gegründet und hat endlich das europäische Schicksal in ergreifender Weise verkündet.

Die drei Töchter stehen vor dem Vater, herbeibefohlen, um das Erbe zu übernehmen. Zuvörderst aber müssen sie eine Prüfung ablegen, eine Prüfung der Liebe, die nur in Worten, nicht aber in Taten besteht. Da die Aelteste in blumenreicher Sprache ihr Gefühl äußert, entringt sich der Jüngsten, Cordelia, das inhaltsreiche Wort: »Was sagt Cordelia nun? Sie liebt und schweigt.« Die Prüfung ist bestanden: Goneril empfängt ihren Teil. Auch hier wieder wortreiche Beteuerung und abermals der sich losringende Gedanke Cordeliens: ». . . meine Lieb', ich weiß, wiegt schwerer als mein Wort«. Cordelia ist die einzige, die in ihrem innersten Gefühl das Halluzinatorische des bloßen Wortes durchschaut. Der Vater selbst, der sich die Tochterliebe halluziniert — ist er ja selbst als Vater eine Halluzination und keine Wirklichkeit —, kann micht ahnen, daß

ein dämonischer Betrug ihn und alle narrt. Es geistert bei hellem Tageslicht auf der Bühne, und die einzige, welche diesen Spuk durchschaut, ist Cordelia, ihm aber auch verfallen; sie hat ja nicht die Kraft, das Spinnwebennetz der Täuschungen und Lügen zu zerstören. Einer wird dies vermögen: dies wird der wahnsinnig gewordene König selbst sein, der in Augenblicken klarster Erkenntnis, vom Erwachen aus dem Traum her, den Irrtum wird überwinden können; diese zu späte Erkenntnis aber, welche ein Leben lang an die Täuschung gekettet war, wird er mit dem Tode büßen müssen.

So hat also auch die zweite Tochter ihren Teil empfangen. Nun kommt die Reihe der Prüfung an die dritte. Cordelia liebt den Vater, ihre Wahrhaftigkeit verbietet ihr, leere Worte zu gebrauchen. Den bösen Schwestern gegenüber ist ihre Liebe zum Vater zweifellos Liebe, aber — auch in ihr ist etwas, das vom tödlichen im Familienblut wirkenden Gift nicht frei ist. Sonderbar klingt ihr Bekenntnis: ». . . ich lieb Eur Hoheit, wie's meiner Pflicht geziemt, nicht mehr, nicht minder.« Ist dies volle, reine, wahrhafte Liebe, ist es nicht eher ein gebrochenes Gefühl, das an Pflicht sich hält, nicht aber vom Strome der Empfindung getragen wird? Sie bekennt ehrlich, daß Kindesliebe mit Gattenliebe sich teilen muß, denn die sinnlose Frage des unsicheren eigenwilligen Vaters (Unsicherheit und Eigenwilligkeit gehören zusammen) [1]) zwingt sie zum Bekenntnis, daß Liebe, wenn sie ein volles und ganzes Gefühl ist, niemals an e i n e m Menschen endet. Irgendetwas nun im Verhältnis dieses Kindes zu seinem Vater ist nicht klar, nicht ungebrochen, nicht gesund. Es läßt sich schwer ausdrücken, was es ist, aber es ist merkwürdig, daß selbst Cordelia ihrer Tochterliebe in dem Augenblicke, wo sie davon spricht, nicht bejahenden, doch durchaus verneinenden, gehemmten, fragenden Ausdruck verleiht. Es ist etwas wie Trotz in ihr, wie Auflehnung gegen die Absurdität der Lage, sie mißt auch ihr Gefühl an dem Maß, das Vater und Schwestern gebrauchen, sie reflektiert über das Gefühl, bindet es an Einsichten, belebt es aber nicht. Das Blut des Vaters und der Schwestern ist, verfeinert und erhöht, auch in ihr, sie wird schuldig an dem Wahnsinn, der die ganze Familie vernichtet, schuldig nicht bewußt und nicht mit Absicht; verkettet und verfallen ist auch sie den Dämonien, welche diese Menschen beherrschen. Sie könnte durch eine einfache Geste, durch eine wortlose Tat dem Vater zeigen, wie sie ihn liebt. So verfällt sie gleichfalls dem Unstern der Familie; sie redet, nicht reden sollend, sie mißt, nicht messen dürfend, sie denkt, das Gefühl verletzend, das vom aufkeimenden Stolz verdrängt wird. Gewiß, w i e sie liebt, ist noch unendlicher Fülle voll, aber ihr Schicksal ist, daß sie

1) Siehe mein Buch: Die Weltanschauung Dostojewskis (Verlag Borgmeyer, Hildesheim).

nicht fähig ist, diese Liebe so zu tun, daß sie erlöst und damit den Vater und die Schwestern von dem Bann befreit. Cordelias Liebe kann nicht erlösen, weil Cordelia selbst nicht erlöst ist und sie ist nicht erlöst, weil sie unseliges Glied einer unseligen Kette ist. So wird sie mitschuldig an dem Untergang, schuldig durch ihr Sein, das ein gebrochenes Wollen erzeugt und unfähig ist, den getäuschten Vater und die besessenen Schwestern über den verderblichen Irrtum, der sie alle besitzt, hinaus in eine Welt reiner Zukunftsideen zu führen. Merkwürdig und tief beziehungsreich ist es, daß keine der Schwestern in ihren Worten bekennt, wie sehr sie nicht bloß jetzt den Vater lieben, sondern wie sehr sie ihn immer lieben werden. Nirgends ein Entschluß, der mit dem Lauf der Zeit mitgeht, nirgends der Trieb, am organischen Wachstum des Lebens teilzuhaben, nirgends ein Versprechen auf das morgen. Auch Cordelia ist der bloßen Gegenwart, die hier nur rückwärtsschauend ist, verfallen: »... Ihr zeugtet, pflegtet, liebtet mich; und ich erwidr' Euch diese Wohltat, wie ich muß ..« So ist Cordelia wohl die Liebende, sie ist die Idee des Guten in dieser Familie, aber diese Idee selbst ist krank, wie alles, was in unserem Schauspiele geschieht.

Die Tragödie beginnt nun: Cordelia wird vom Vater verstoßen. Widerspruchslos läßt sie das Unrecht zu, das an ihr verübt wird. Doch der Wahnsinn findet in e i n e m Manne einen mutigen und besonnenen Bekämpfer, in Kent, der für Cordeliens Liebe bürgt. Der sinnlos gewordene Lear verflucht auch ihn, den Treuesten der Treuen, der nun von seinem verblendeten Herrn geht. Jetzt verläßt auch die dem König von Frankreich angelobte Cordelia das Vaterhaus, das sie verdammt hat, und die letzten Worte, die sie vor dem Abschied spricht, sind bedeutsam. Sie weiß von der Falschheit ihrer beiden Schwestern, deutet sie an, sagt von sich selbst »was ich ernstlich will, vollbring ich, eh' ich's sage« — und tut nichts. »Nassen Blicks« verläßt sie die Ihrigen, den noch immer geliebten Vater den Schwestern ans Herz legend. Ein kraftloses gutes Herz vermag das Böse nicht aufzuhalten: ein wahrhaft tragischer Umstand, der das Drama Shakespeares vertieft.

* * *

Wie sehr der Dichter überzeugt ist, daß Natur vom Geiste erhöht und verwandelt werden muß, zeigt er im Schicksal einer zweiten Familie, die mit der ersten verknüpft ist. Der Graf von Gloster, wie Lear verwitwet und wie dieser ohne Erinnerung an die Frau, die sein Geschlecht fortführen half, hat zwei Söhne, deren einer, Edmund, unehelich geboren ist. Edmund, dem Trieb und nicht einer in Liebe geschlossenen Ehe entstam-

mend, das Prinzip des Bösen im Stück, nennt die Natur »seine Göttin«. »Dieser Satzung gehorch' ich einzig.« Er verhöhnt die Bedeutung der Familie, entwertet ihre Aufgabe, sucht sie als sinnlos zu erweisen. Vom Dichter als unnatürlicher Sohn dem Vater beigegeben, obwohl gerade seine Abstammung ihm den Beinamen des »natürlichen« Sohnes verleiht, wird er durch das aus ihm sich auswirkende Böse die Ursache namenlosen Leides, das über Vater und Bruder kommt und die Familie des König Lear mit ins Verderben zieht. Er büßt die aus seiner zwiespältigen Stellung innerhalb der Familie stammenden Pläne und Taten mit dem Tode, vermag aber noch die Einsicht zu gewinnen, daß Natur, wenn sie sich mit dem Willen zur Idee verbündet, also Geist und im Menschen Persönlichkeit wird, unzerstörbar ist. Diese aufflammende Erkenntnis verklärt seinen Untergang. Er darf noch mitansehen, wie sein Halbbruder Edgar vom Schicksal ausersehen ist, aus dem Chaos sich zu retten und als reiner, starker Mensch ein neues Leben auf den Trümmern des alten zu erbauen.

Edmund ist der Individualist in stärkster Weise. Er ist der Mann des leidenschaftlichen Eigenwillens, von Geburt an frei von jedweder seelischen Bindung an gesellschaftliche Formen, geboren als Außenseiter der Familie. Als Mensch der persönlichen Tat, die sich durch sich selbst erhöhen will, leugnet er alles, was Gesetz in der Welt ist. Er ist der Propagandist der Tat, der glaubt, absoluter Herrscher in der eigenen Seele zu sein und erst am Ende erfährt, daß er einer Halluzination verfallen gewesen ist. Mit Macht kämpft er gegen die Idee der Familie, mit Bewußtheit, mit stärkster Anspannung des Willens — und unterliegt wie Lear, der unbewußt familienfeindlich lebt. Einem »zufälligen« Umstande verdankt Edmund seine Existenz und diese Zufälligkeit hindert ihn, Wesentliches zu tun, das dauert. Verstrickt in die düsteren Ereignisse, die er mit Willen fördert, erlebt er, daß am Ende das Organische siegt; sein Bruder Edgar erbt mit Kent das Reich. Auch Glosters Familie ist im Marke krank, denn der leichtgläubige Vater läßt sich vom betrügerischen Bastard sofort und ohne weiteres dazu verführen, an die Schuld seines Sohnes Edgar zu glauben, der angeblich dem Vater nach dem Leben trachtet. Edgar aber macht bereits eine Entwickelung durch, die ihm hilft und ihn über die naturhaften Grenzen der Familie hinausbringt. Anfangs den Dämonen verfallen, die ihn landflüchtig machen und bis in den Wahnsinn treiben, gewinnt er sich selbst später zurück und tritt als neuer, erhöhter, durch das Leid geläuterter, zukunftgewisser Mensch das Erbe an. Er überwindet die Krankheit durch den Sieg des Wollens, das gegen das Uebel kämpft, er wird aus einem ahnungslosen jungen Menschen zu einer gereiften Persönlichkeit, nachmals bestimmt, eine neue Familie zu

gründen, die nichts mehr mit der Vergangenheit der früheren zu schaffen hat.

Erschütternd ist Shakespeares Idee, daß Edgar sich freiwillig den Wahnsinn borgt, um sich sein Leben, das für ihn und für die anderen gleichbedeutend mit Wahrheit ist, zu retten. Lear i s t schon wahnsinnig, da er das Erbe verteilt und die sinnlose Prüfung für die Töchter anstellt; er w i r d es dann völlig, weil die Dämonen ihn für immer gefangen halten. Nie mehr findet er zum gesunden, wahren Leben zurück, nur in einzelnen Augenblicken wird es hell in ihm. Edgar aber ist immer bei Vernunft, ist ihm ja noch die ganze Zukunft offen, die seinem Willen frei steht. Er borgt sich den Wahnsinn, um sich zu erhalten. Wirklichkeit und Wahnsinn, Wahrheit und Schein treffen hier in tiefer Weise zusammen. Der halluzinierende Lear schreitet nie die Grenzen seiner Täuschungen ab und bleibt ihr Gefangener; ihm wird der Wahnsinn zur leibhaftigen unwiderleglichen Wirklichkeit, wo die Dämonen die wahren Herrscher sind. Der gesunde Edgar, Lears Nachfolger, sein Erbe und im höheren Sinne sein Sohn, völlig der Wirklichkeit verschwistert, in der er lebt und die ihn trägt, benützt den Wahnsinn als Mittel zu seinem Lebenszweck, unbewußt sich so für seine Zukunftsaufgabe erhaltend. Hier ist der Wahnsinn dienend, eingefügt dem wirklichen Leben und von diesem beherrscht, verwendet als Kraft für eine höhere Sache, die jenseits geistiger Krankheit steht. Es ist ein Wahnsinn, der die Zukunft in sich trägt und stirbt, wenn diese geboren ist; der Wahnsinn Lears aber war immer, er war schon, als dieser Mann seine Familie gründete. Diese Unnatur lebte versteckt und heimlich im Blute des Königs und wurde offenbar, als das Schicksal sich zu erfüllen begann. Hier nun verschlingt die Halluzination alles, macht die Menschen besessen, erfüllt den Raum, wo sie Herrscherin ist und jeden besitzt. Sie ist der Schein, der das Absterbende umgibt, der Ritus, der dieses zu Grabe geleitet, ist das Ende einer Entwicklung, die gewesen ist.

So erhält hier der Wahnsinn seinen metaphysischen Sinn, er kündet, daß eine Unwirklichkeit, eine allseitige Halluzination emporgewuchert ist, im Uebermaß ihrer krankhaften Scheinblüte aller lebendigen Wirklichkeit den Atem nimmt, sie aussperrt, tötet. Er verkündet aber auch, daß er als Teil des Ganzen wie alles, was im Leben entsteht, wenn es nicht das ganze Dasein sinnlos vertreten will, zwangsläufig dem Leben dient, als Mittel für höhere Pläne der Natur verwendet wird. Von der Wirklichkeit zurück schreitet der Wahnsinn in den letzten Hof der Dämmerungen, wo er das Leben einsargt; das ist Lears Weg. In die Freiheit hinaus und vorwärts schreitet der Wahnsinn, der im Tages-

licht wesenlos wird; das ist Edgars Weg. Vergangenheit und Zukunft sind mit ihm verschwistert und in der Gegenwart wird seine Richtung von den Vernünftigen erkannt. Die Zeit ist eine; wie sie aber läuft, nach vorne oder zurück, das wird für den Blick oder das Schicksal des Menschen Wahnsinn, der dient, oder Wahnsinn, der herrscht.

Im dritten Aufzug des Dramas treffen zwei Wahnsinnige zweimal zusammen, Lear und Edgar. So stark ist im edelmütigen Edgar die Liebe zum Guten, daß er sich fast verrät, mühsam sich in der Rolle behauptend, die er sich selbst auferlegt. Er wünscht dem armen König, Gott möge ihm die fünf Sinne erhalten und gesteht sich selbst: »Meine Tränen nehmen so Partei für ihn, daß sie mein Spiel verderben.« Am Ende dieser Szene (VI.), wo Edgar allein bleibt, enthüllt sich seine große ethische Idee. Ihm wird da klar und er bekennt es laut, daß Einsamkeit die tiefste Qual des Menschen ist, daß Gemeinsamkeit aber das Leben adelt. Er fühlt sich und den König losgelöst vom fruchtbaren Boden des Lebens: »Er kind-, ich vaterlos.« Er ist gewiß, daß er noch eine Zukunft hat, vor der das Jetzt ein schrecklicher Traum ist, der vergehen muß. »Merk auf den Sturm der Zeit; erschein erst dann, wenn die Verleumdung, deren Schmach dich peinigt, beschämt durch Prüfung deinen Namen reinigt.« In Edgar ist der Glaube an den Sieg des Rechtes; dieser Glaube befreit ihn später von dem dämonischen Bann, der alle beherrscht hat. Er überwindet die naturgesetzte Familie und ist bestimmt, das fortzuführen, was Lear versagt gewesen; so wird er dann der Schöpfer neuen Lebens werden. Ein Mann, der niemals die Hoffnung preisgibt und um ihretwillen die tiefsten Leiden auf sich nimmt. Er ist voller Kraft und stolzer Demut. »Elend, das niedrigste, vom Glück geschmähtste Wesen, lebt man in Hoffnung noch und nicht in Furcht« (IV, 1). Seinem Vater, der ihm das Leben geschenkt, schenkt er wieder das Dasein; jener, der um einer Täuschung willen den Sohn preisgegeben, wird vom Sohne durch eine fruchtbare Illusion dem Leben wiedergegeben. Auch hier wieder dient der Schein der Wahrheit. Der zum Tode bereite, blinde Gloster wird von Edgar getäuscht; die Klippen, die er herabzustürzen wähnt, sind ebener Boden.

Das Leid hat den ahnungslosen Edgar zu dem gemacht, was er nun ist: zu einem wissenden, reifen, fühlenden und lebensverbundenen Menschen. Er sagt ja von sich selbst, daß er sei »der ärmste Mensch, gezähmt durch Schicksalsschläge, der durch die Schule selbstempfundenen Grams empfänglich ward für Mitleid« (IV, 6). In ihm lebt die Liebe als Tat, die der Familie Lear und auch der Familie Gloster fehlte. Edgar bringt sie ins Leben, wie Kent es tut. Doch dieser ist alt und verklärt die Vergan-

genheit; Edgar ist jung und trägt die Liebe in das Zukunftsgeschehen hinein. Er ist durchdrungen von dem Gefühl, daß das sich immer entfaltende Leben bedeutungsvoller als der Einzelne ist, während sein Halbbruder Edmund den Eigenwillen über das Ganze siegen lassen will und an diesem furchtbaren Irrtum zugrunde geht. Wachsendes und sich erfüllendes Dasein strebt der Vollendung zu. Und so spricht Edgar den erhabenen Gedanken der Weltanschauung des Dichters aus: »Dulden muß der Mensch sein Scheiden aus der Welt, wie seine Ankunft: reif sein ist alles (V, 2).

Zum letzten Male im Leben stehen die beiden Brüder einander gegenüber im Kampfe, der den Bösen fällt. Das Familienschicksal geht dem Ende zu. Ein Hauch vom wahrhaftigen Leben Edgars dringt in die Seele des Bastardes und verwandelt diese vor dem Tode. Die Lüge und der Schein sind am Rande ihrer Kraft; ohne Haß, in demutsvoller Selbsterkenntnis, sich selbst anklagend und dem anderen verzeihend, bereitet sich Edmund zum Tode. Jetzt werden sie Brüder im wahrsten und tiefsten Sinne des Wortes. »Laßt uns Erbarmung tauschen« (V, 3). Nun erkennt Edmund, daß er dem Reiche der Dämonen verhaftet gewesen, die ihn im Kreise führten, der keinen Anfang und kein Ende hat. »Ganz schlug das Rad den Kreis, ich unterliege.« Die Erinnerung an den toten Vater, der am gebrochenen Herzen gestorben, schwebt über ihnen. Edgar, groß und stark in seiner umfassenden Menschlichkeit, lehrt die anderen, daß Leben mit Liebe zum Leid verbunden ist[1]. Tief hat er in das Gefüge der Welt hineingeschaut, weiß nun, daß der Sinn des Lebens in der Läuterung durch das Leid besteht, daß das Chaos nur derjenige will, »der nicht liebt den Gram« (V, 3). Hier hat sich eine Persönlichkeit zur höchsten Idee erhoben, die dem Menschen erreichbar ist, hat frei und schöpferisch eine neue Familie gegründet, die der Bruderschaft mit seinem sterbenden Bruder; sie ist gekrönt von der verehrungsvollen Liebe in der treuen Erinnerung an den Vater, der so grausam zu ihm gewesen ist. Im Abglanz dieses Sonnenscheines erhöht sich der Tod Edmunds und wird ihm leicht durch den Glauben, daß er doch geliebt wurde. Seine letzte Tat ist der Versuch, Lear und Cordelia, beide vom Tode bedroht, zu retten. Das Schicksal aber ist stärker als der Wille dieses Einzelnen, der sich über das Gesetz erhob; er kann den Untergang der Familie Lear nicht mehr aufhalten.

Edgar und Kent übernehmen das Reich; doch der jüngere wird der Erbe sein.

* * *

1) Vgl. die Schrift des Verfassers: »Das indische Apostolat« (Rotapfel-Verlag, Zürich).

Der alte König, Herrscher im Reiche vom Schicksal verhängter Träume und Täuschungen, ist von Menschen umgeben, für die der Schein, zeitweilig oder dauernd, freiwillig oder aus Zwang, zur zweiten Lebensform geworden ist, von seinem Narren, dann vom verkleideten Kent, von den besessenen Töchtern, endlich von Edgar, der ihm einen Wahnsinnigen vorspielt. Das vollendete Reich der Halluzinationen also ist es, worin Lear, diese wahrhaft tragische Gestalt, herrscht; es ist eine Welt der Unwirklichkeit, dem Bösen verfallen, weil alles, was dem Leben, dem Wesen der Wahrheit sich entfremdet, und davon sich absondert, böse, schuldhaft und unglücklich ist. Hier ist der eigentliche Knoten der Tragödie geknüpft, nicht allein in der persönlichen Widerspruchsart der Gestalten. Eine Familie, die es nur zum Schein ist, ein kleines Ganze also, das den Anspruch erhebt, ein wahrhaftes Spiegelbild des großen Ganzen zu sein, eine Zelle, woraus sich schattenhafte Gebilde aufbauen, zieht mit magischer Kraft Menschen und Ereignisse in ihren Bann, sie alle vernichtend, bis auf jene, die Persönlichkeiten sind und wahrhaftes Leben in sich tragen. Um das Problem der Wahrheit handelt es sich hier, welche die Wirklichkeit selbst ist, wie schon Cordelia fühlte, um dieses entscheidende Problem des persönlichen und allgemeinen Daseins; ihm gibt des Narren Wort Ausdruck, der dem König die »gallenbittere Pille« reicht: »Wahrheit ist ein Hund, der ins Loch muß und hinausgepeitscht wird« (I, 4). Lüge kennt keine Unterschiede von Rang und Stand; in der Narrheit sind die Menschen gleich, das ist das Allgemeinmenschliche an ihnen, während die Wirklichkeit in den Menschen individuelle Unterschiede schafft. So darf also des Königs Narr mit vollem Recht sich mit dem Herrscher vergleichen:

»Der süß' und bittre Narr
Zeigt sich dir nun sofort
Der eine im scheckigen Wams
Den anderen siehst du dort« (I, 4).

Diese bittere Erkenntnis des Narren (ist er ja des Königs »süßes« Doppelich, eben jenes in der gespaltenen unglücklichen Persönlichkeit, das sich die Natur hält, um das eine Ich zu ergänzen), dieses »süße« Ich, das doch mit dem »bitteren« immer bis zum Ende, bis zur Vernichtung oder bis zur Erlösung verbunden ist, wagt ohne Furcht den Gedanken, daß Lear schon als Narr auf die Welt gekommen! Darf doch der Narr zu seinem Herrn sagen: »Alle deine anderen Titel hast du weggeschenkt, mit diesem (sc. Titel: Narr) bist du geboren« (I, 4). Heimlich sitzt seit je dem König und damit der ganzen Familie der Wahnsinn im Blute, und Lears anderes Ich, sein Narr, spricht das auch aus:

— — — — — — — — — — — —

»Ich sang aus bitterm Gram,
Daß solch ein König spielt Versteck
Und zu den Narren kam« (I, 4).

Der Narr will mit dem König nicht tauschen, das erkennende Ich, welches ohne das getäuschte nicht leben kann, will nicht ein halbes Dasein haben. Erkenntnis ohne Willen zur Wirklichkeit ist nichts, ist Traum, Phantasma, Schatten, Qual und Unglück.

Goneril holt gegen den Vater zum ersten Schlag aus, der furchtbare Wirkungen hat; Lear gerät im tiefsten Sinne des Wortes »außer sich«. Die tragische Schwäche seines Wesens beginnt zu wachsen, sein eigenes Sein wird ihm, dem Schatten, schattenhaft. Dumpf ahnt er, daß eine wüste Halluzination ihn völlig in Besitz zu nehmen droht. »Ha, bin ich wach? — Es ist nicht so. Wer kann mir sagen, wer ich bin?« (I, 4). Mit genialer Einsicht in das Gefüge von Welt und Wirklichkeit läßt der Dichter dem König auf diese abgründliche Frage durch den Mund des Narren Antwort werden: »Lears Schatten«. Der Dunst, der über der Seele des Vaters und der ganzen Familie liegt, wallt auf, breitet sich aus und verhüllt das fruchtbare Land. Der tief verwundete Vater, unbewußt jetzt zur Erkenntnis kommend, daß er nur »zufälliger« Vater ist, nimmt im Fluche seiner Tochter, die sie seelisch nicht ist, das Einzige, was den Sinn des weiblichen Seins ausmacht: die Hoffnung auf das Kind. »Unfruchtbarkeit sei ihres Leibes Fluch!« Mit diesem Fluch hat der König nunmehr das in ein Wort gekleidet, was seit je das Verhängnis der Seinen gewesen; sie sind verdammt, nicht in die Zukunft zu schaffen und werden von der totgewordenen Vergangenheit verschlungen. Eine »zufällige« Familie, die verwest! Das ist der Sinn dieser Tragödie[1]).

Noch ist die andere Tochter da, auf welche der den Wahnsinn ahnende und fürchtende Lear hofft. Sein treuer Diener Kent wird von Regan und ihrem Gatten gedemütigt, wodurch mittelbar des Königs Majestät verletzt wird. Die im Blute sitzende, aufbrechende Qual entringt dem König das Wort: »Hinab, aufsteigend Weh! Dein Element ist unten« (II, 4). Das Leid quillt aus den Tiefen der Erde, welche die Wahrheit darstellt, weil sie die Wirklichkeit ist. Sie ist sich immer selber treu, umgibt sich mit keinem Schein, der aus jenem Zwischenreich stammt, wo Himmel und Erde sich berühren, aus der Luft, wo die Geister herrschen. Lear ist seit je entwurzelt, er steht auf der Erde, ruht aber nicht in ihr. Hoch ragt er in die Luft, doch nicht in den Himmel, in den nur das hineinwächst, was aus der Erde sprießt. So kämpft er gegen das aufsteigende Weh,

1) Siehe das vorher erwähnte Buch des Verfassers »Die Weltanschauung Dostojewskis«.

drückt es nieder, will es zurückhalten; ihm ist es versagt, so weit zu kommen wie der junge Edgar, der willentlich und wissentlich das Leid in sich aufnimmt, um es zu verwandeln. Nur lose mit der Erde in Verbindung, dem Himmel ferne, den Halluzinationen der Luft verfangen, muß Lear erleben, daß das, was das Gesetz der Erde ist, die Treue, die sich selbst erfüllende Entwickelung, nicht in ihm, nicht in den Seinen wirklich wird. Die Treue Kents ist bestimmt, das Ende des Königs zu verklären, wie es auch die Aufgabe von Cordeliens Treue ist, einer Treue, die in die Vergangenheit weist. Sich selbst verliert der König im Leid, büßt sein Schwergewicht ein. Dem galt die frühere bange Frage: »Wer kann mir sagen, wer ich bin?« Ein Teil-ich bloß, der Narr, des Königs anderes Wesen, Halluzination eben wie jener selbst, er weiß wohl von der Treue, verwirklicht sie auch, doch im Reiche der Dämonen! So ist hier die Treue, die von sich selbst nicht los kann, treu im Sein, nicht aber treu im Werden, ist Treue im Verweilen, nicht aber im Entfalten! Davon spricht das Wort des Narren:

»Doch ich bin treu; der Narr verweilt,
Läßt fliehn der Weisen Schar:
Der Schelm wird Narr, der falsch enteilt,
Der Narr kein Schelm fürwahr« (II, 4).

Der zweite und letzte Schlag ist auf den alten Mann niedergesaust, Regan hat ihn ebenso verraten wie dies Goneril getan hat. Nun wird dem König klar, daß sie nicht seine Tochter ist, daß er nie ihr Vater gewesen:

— — — — — — — — — — — — — —
»Nein, eine Krankheit ehr in meinem Fleisch,
Die mein ich nennen muß; bist eine Beule,
Ein Pestauswuchs, ein schwellender Karfunkel
In meinem kranken Blut« (II, 4).

Unmittelbar darauf muß er erfahren, daß diese bittere Erkenntnis, diese Qual seines Lebens auch für Regan gilt. Den wahnsinnig gewordenen König, einsam, verlassen, ohne Tränen, finden wir nunmehr auf der Heide, im Gewittersturm, inmitten der fahlen, schaurigen, entfesselten Elemente. Jetzt erst, zum ersten- und letzten Male in seinem Leben befindet sich diese heroische Gestalt in wahrhafter Uebereinstimmung mit sichselbst, jetzt stimmt alles, das Innen und Außen, das Leid und das Grauen, das Sein und das Werden, Nacht und Tag, Liebe und Haß. Alles hat nun den gleichen Rhythmus, den des Sturmes, des Aufruhres, des Wahnsinnes. Im Reiche der Dämonen ist jetzt alles geeint, was früher getrennt gewesen; die wesenlos gewordenen Gefühle, einst sinn-

los an Schatten vergeudet, haben nun heimgefunden, sind beisammen, geben ein Ganzes, das im Grauen zusammengefügt ist. Tief taucht ein tragisches Menschenschicksal in dieses Dämmern und in diese Nacht ein, wird völlig davon aufgenommen, eingesogen. Von dieser schaurig-erhabenen Unterwelt führt kein Weg zum Licht; die Welt ist geteilt in zwei Hälften, in eine der Nacht und eine des Tages, in die der Finsternis und in die des Lichtes. Eine von beiden muß siegen und es siegt jene des Lichtes, denn die Welt der Schatten zerstiebt im Nichts. Es ist die Schuld des Menschen, daß er das Abbild dieser metaphysischen Dualität ist, und er ist dies deshalb, damit über das tote Sein das Werden und das Sich-Entfalten siegen kann. Die Welt wäre nicht, wäre sie nur das Gute; sie ist auch das Böse, damit sie wird. Lear ist, damit wesentliche Menschen in wesentlichen Familien zu wesentlichen Zwecken sich gestalten können. Kein Mensch ist der Gottheit so nah wie der, welcher ihr Zeichen an sich trägt, und Lear ist in diesem erhabenen Augenblicke dem Göttlichen unendlich nahe in seinem Leid und in seiner Verschuldung, welche das geforderte Opfer für das Werden der Sonne, des Tages, der Wirklichkeit, des Guten ist. Der eigenwillige König, der im Leid nicht weinen kann und die lösende Kraft der Tränen nicht kennen lernen will, weil er den Sinn des Daseins, das der Erlösung zustrebt, noch nicht erfaßt hat, dieser König ist das Symbol unseres Lebens, das Härte will und tut aus Scham vor dem alles umfassenden Gefühl. Ist ja dieses hier dem Eigensinn und der Sucht nach Besonderung aus Schwäche und aus Angst vor der Allheit verfallen, liebt den Traum aus Scheu vor der Wirklichkeit und hängt an der Halluzination aus Furcht vor der Wahrheit. Der greise König im nächtlichen Gewittersturm auf wüster Heide — das ist das Symbol des ewig drohenden Weltunterganges, den wir als bange Qual nie aus unserer Seele bringen, wenn wir nicht die Kraft haben, die Geister zu beschwören und zur Wirklichkeit heimzufinden, der wir entstammen, zur Welt der Taten, die wachsen und in die Zukunft weisen. Durch die geisterhafte Familie, in die uns die Natur gesetzt, geht der Weg unseres Daseins und der Aufgaben unseres Lebens in die geistige Familie, die wir uns als Persönlichkeiten schaffen.

In dieser Nacht herrscht Zorn, blinder Schmerz und maßloser Trotz. Alles was an zerstörenden Kräften in der Seele ist, will herrschen und siegen. Als Vorbote Lears tritt ein Ritter auf, namenlos, er gibt Kunde von dem Wahnsinn, der den König befallen. Wir erfahren von einem geradezu apokalyptischen Zorn, der den alten Mann erfüllt, der will, daß

die Erde vom Sturm ins Meer geweht würde. Es ist der gigantische Wille eines Menschen, der »in seiner kleinen Menschenwelt« eingefangen ist. Die ungeheuren Kräfte des Wollens zerschellen aber an den Grenzen, welche die Natur gezogen; es ist die maßlose Disharmonie, die in der Familie und im König seit je war und das Lebensuntaugliche in ihnen begründete. Der rasende Greis langt mit seiner Qual bis an die Grenzen der Welt. Er gewinnt tief aufgewühlt Größe im blinden Schmerz, der nichts anderes will, als zerstören. Lear ist hier völliger Nihilist geworden, er hat den höchsten Rang erreicht, der im Reiche des Nichtseins Lebenden zugänglich ist. Jetzt ist er König, Herrscher aber über eine Welt von Schatten, über eine Seele, die erblindet, über ein Ich, das in seine Teile geborsten ist. »Du Donner, schmetternd, schlag flach das mächtige Rund der Welt; zerbrich die Formen der Natur, vernicht' auf eins den Schöpfungskeim des undankbaren Menschen« (III, 2). Sinnlos zerstörerisches Element geworden, gründet sich Lear, wenn man so sagen kann, für diese Zeit der Rache eine neue Familie, ruft Feuer, Regen, Wind, Blitz, Donner an, macht sich zu ihrem Diener, verschwistert sich mit ihnen, fordert von ihnen einen Bund der Zerstörung. Aus dem Leid aber quillt noch etwas auf, was an jenen Lear erinnert, dem einstmals noch die Tageswelt offen stand: es ist das Mitleid, welches dem Narren bekennt, daß ihm, dem König, »ein Stückchen noch vom Herzen blieb und das bedauert ihn, den Narren«. Warmes menschliches Gefühl gibt dem Wahnsinn des Unglücklichen die göttliche Weihe, es zeigt, daß ein Mensch vor uns steht, der seit je an der Grenze zwischen Gut und Böse gelebt hatte, ein ringender, kämpfender, leidender Mensch gewesen war, über den am Ende die Schatten gesiegt hatten.

»Ihr armen Nackten, wo ihr immer seid,
Die ihr des tück'schen Wetters Schläge duldet,
Wie soll eur schirmlos Haupt, hungernder Leib,
Der Lumpen off'ne Blöß' euch Schutz verleihn
Vor Stürmen, so wie der? O, daran dacht' ich
Zu wenig sonst! — Nimm Arzenei, o Pomp!
Gib preis dich, fühl' einmal, was Armut fühlt,
Daß du hinschüttst für sie dein Ueberflüssiges
Und rettest die Gerechtigkeit des Himmels!« (III, 4).

Wenn Lear in der düstersten Not seines Lebens noch die Kraft hat, über sein persönliches Leid hinaus des Leides der Erde zu gedenken, wenn er vermag, vom tiefsten Orte der Unterwelt bis zur höchsten Universalität der Menschlichkeit zu gelangen, dann ist dies ein Zeichen, daß der erdhafte, wahre, echte Teil in ihm mit jener Welt der Liebe verbunden ist, die er nur ersehnen, nicht aber haben durfte. Lear ist das Symbol

der abendländischen Sehnsucht nach dem Edlen, die nach der Ferne langt und so oft verdammt ist, an der Nähe, hier an dem Schein der Familie zugrunde zu gehen.

Lear war mit der Welt des Lichtes verknüpft, aber der stärkere Teil seines Wesens lebte in der Unterwelt, er war ein Eigenwilliger nicht aus Hochmut, sondern aus Schicksal. Ihn trug zwar die Erde, konnte ihn aber nicht halten. Vom Leid der Erde, von Not und Armut wurde ihm die Erkenntnis dafür, daß er hätte sich verwurzeln sollen. Und die einzige Möglichkeit der Verwurzelung für den Menschen, die Familie und das Werk, die blieb ihm versagt. Seine Familie ist ein Schein, sein Werk das Reich, das er einst beherrschte, verteilte er und vernichtete es dadurch. So ragt das Nichtsein, der Unwert in seine Handlungen hinein, und das Bejahende, das in ihm lebt, taucht zu spät aus den Abgründen seiner Seele empor. In der Nähe der Gottheit, wo er nunmehr als tief Verschuldeter steht, empfängt er die Ahnung, welchen Weg zur Erlösung er hätte schreiten sollen. Es ist ein Traum schönerer Vergangenheit, die nie gewesen, ein Traum, der seinem eigenen Ende entgegen geht. Was zurückbleibt, ist die Idee, der unzerstörbare Glanz, der über dem moralischen Gefüge der Welt liegt. Dieses Morgenlicht wandert durch die Welt des Leides, das alle umgibt, in die Seele des Erben, Edgars, dessen ganzes Leben dem vollen Tage zustrebt. Lear ist eine Dämmererscheinung und darum steht er an der Grenze zwischen Gut und Böse, in einem Zwischenreich, wo Himmel und Erde sich berühren. Lear auf der Heide im nächtlichen Gewitter, das sind wir selbst, die wir zwischen Licht und Finsternis uns hindurchkämpfen müssen, gequält von dem Traum, daß »einmal die Welt wüst und leer« war und voll Sehnsucht nach der Wachheit, die uns so oft versagt ist. Lear ist das romantische, idealistische, mystische Europa, das Land der Ferne, der Jenseitigkeit, das so oft an der Nähe, der Welt der wahrhaften Wirklichkeit sich versündigt.

Drei Wahnsinnige sind beisammen. Der eine aus Leid, der andere aus Hoffnung, der dritte aus Erkenntnis: Lear, Edgar, der Narr. Sich und die beiden anderen nennt Lear »überkünstelt« (III, 4). Willenlos wird dieses »überkünstelte« Leben, und so wird es hinweggetragen. Des Menschen freier Wille, der in Lear sich nicht mit dem Sinn der Erde verband, ist nun in ihm zu Ende. Die Dämonen haben keine Tatkraft, sie können ihr Reich nicht vor der Welt der Wahrheit schützen. Die teuflische Regan und ihr würdiger Gemahl, die den treuen, ehrenwerten Gloster blenden, sie können nicht verhindern, daß dem des äußeren Augenlichtes Beraubten die innere Erkenntnis wird, und daß Diener, ansonsten nur als seelenlose

Maschinen verwendet, zu Persönlichkeiten werden, die von ihrem Herzen durch das Mitleid mit der Qual der beseelten Erde emporgehoben werden. Zwischen allen diesen wird ein unausgesprochener fester Bund geschlossen: alle Gestalten, die der Liebe nicht feind sind, umschlingt ein Band und macht sie zu Trägern einer Welt, welche vor der des Nichtseins und des Chaos sich abgrenzt. Die Uebeltäter bleiben vereinsamt zurück und fallen der Strafe der Auslöschung anheim.

Das Schicksal der Familie geht dem Ende entgegen. Vorher aber sammelt sich noch aller Haß und alle Niedrigkeit, deren die Entartung fähig ist. Der willenlose aber edle Albanien, Gatte der ältesten Tochter Lears, gewinnt nun jetzt die Kraft, dem Teufel, der an seiner Seite lebt, das Spiegelbild vorzuhalten. Vorher hatte er es nicht vermocht, seine Gattin von den Untaten abzuhalten.

Die Dämonie des Lebens zwingt ihm Erkenntnisse ab, die weit über das Persönliche seines Verhältnisses zu Goneril hinausgehen. Er nennt sie »des Staubs nicht wert, den ihr der Wind ins Antlitz weht« und begründet diese völlige Entwertung eines Menschen, dieses vernichtende Urteil, in unendlich tiefer, die Weltanschauung des Dichters beleuchtender Weise:

»Ein Wesen, das verachtet seinen Stamm,
Kann nimmer fest begrenzt sein in sich selbst.
Sie, die vom mütterlichen Baum sich löst
Und selber abzweigt, muß durchaus verwelken
Und Todeswerkzeug sein« (IV, 2).

Hier wird der Grundgedanke einer Metaphysik der Familie klar, deren dichterisches Bild unser Drama und noch andere Stücke Shakespeares sind. Eine »zufällige« Tochter ist in eine Familie hineingeraten, deren Vater ebenso »zufällig« ist. Die Folge dieser entscheidenden Tatsache ist nicht Liebe, die ansonsten Familien aufbaut, sondern Haß und Verachtung der Lebensform, in der man lebt. Kein Mensch lebt familienlos, und wenn ihm die Natur versagt hat, eine bluthafte Familie zu gründen, schafft er sich eine geistige, eine der schöpferischen Bruderschaft und der Bindung an Menschen, die im gleichen Rhythmus leben wie er. In dieser Lebensgestaltung, die mikrokosmisch getreues Abbild des Universums selber ist, wo alles nach »ewigen ehernen Gesetzen« sich vollzieht, sind die Einsamkeit und die Absonderung, ansonsten die tiefste Qual, die Schuld und der Irrtum des Menschen zu Ende. »Was vom mütterlichen Baum sich löst«, ist des Todes, was von der Erde sich entfernt, verwest. — Persönlichkeit entwickelt sich nur innerhalb der Grenzen des eigenen Wesens; was diese sprengen will, verfällt den Dämonen, deren irdisches Mittel der Wahnsinn und die Untat

sind, die den Menschen aus dem organischen Gefüge der Welt vertreiben. Der Dichter spricht hier den Sinn seiner Weltanschauung aus. Leben heißt, als Persönlichkeit leben und dies bedeutet: in Grenzen leben, welche die Natur zieht und die der Geist erhöht, heißt familienhaft, innerhalb der Bruderschaft, verwurzelt in der Erde, überindividuell, im Rahmen der eigenen Kräfte und Wesenheiten leben. Individualistische Ichsucht, Eigenwille, Einsamkeit und hochmütiger Stolz treiben den Menschen über diese Grenzen hinaus in das Reich der Dämonen, wo er verwelkt, abstirbt. Tief aufgewühlt von der namenlosen Pein, die Lear ergriffen hat, bricht der edle Albanien in die Klage aus, daß hier »die Menschheit an sich selbst zum Raubtier« wurde. Albanien hatte nur die Kraft dieser Erkenntnis; hätte er den Willen zur schöpferischen Tat gehabt, das Schicksal Lears wäre ein anderes geworden. Es ist aber des edlen Herzogs Verhängnis, daß eine täuschende Liebe seine Augen blendete, die Liebe zu seiner Gattin. Als er erwacht ist, ist es mit dieser Liebe vorbei. Unterdessen hat das Böse ungeheure Dimensionen angenommen. So rein ist das Gemüt dieses Mannes, daß er in Goneril noch immer das Weib sieht, das der Mann nicht züchtigen soll, weil ihm das Recht zur Strafe über ein schwächeres Wesen nicht zusteht. Eine Genugtuung erfährt er: daß der Herzog von Cornwall, Regans Gatte, vom eigenen Diener ermordet wurde, der nicht duldete, daß dem mißhandelten Gloster noch weitere Untat geschehe.

Lear, in lichteren Momenten, quält sich mit der Schuld, die er an Cordelia begangen, und es ist bezeichnend, daß er in seinem Wahn sich »mit allem müß'gen Unkraut bekränzt, welches wächst im nährenden Weizen« (IV, 4). Das durch Leid tief gewordene Weh Cordeliens, der nunmehr Tränen gegönnt sind, bittet die Erde, »ihre verborgenen Kräfte aufsprießen zu lassen«, damit sie des Greises Schmerz lindern. Jetzt erst keimt Demut in der Seele Cordeliens, Demut, die ihr damals fehlte; jetzt findet sie Tränen, die lösen. Von dieser befreienden Kraft, die nach dem All verlangt, um sich mit ihm zu vereinen, weiß auch Lear, der den erschütternden Ausspruch tut: »Sie sagten mir, ich sei alles: das ist eine Lüge« (IV, 6). Ahnungsvoll spürt er, daß er nicht »fieberfest« sei, nicht gefeit gegen Halluzinationen und Phantasmen, die gerade den Menschen sich unterwerfen, der von sich mit der bittersten und schmerzvollsten Ironie sagt, daß jeder Zoll an ihm ein König sei! Das »zertrümmerte Meisterstück der Schöpfung«, das immer keusch war, findet nun im Irrsinn viele Worte für die Unzucht in der Natur. Gerade den diabolischen Trieb des Lebens benennt er, und die Philosophie, die sich ihm da kündet, ist in die Formel gekleidet: »Laßt der Vermehrung Lauf.« (IV, 6).

Das verzerrte Bild von Ehe und Familie stellt sich seinem verwirrten Geist dar, das ist der verneinende Rest, der einem zur Unfruchtbarkeit Verdammten vom Sinn des schöpferischen Lebens geblieben ist.

Großartig und ergreifend ist nun der Schwanengesang dieses heroischen Helden im Reiche schattenhaften Lebens; wer hat das Recht zur Strafe, wer ist sündenfrei? Niemand, denn der, der straft, tut es oft nur deshalb, weil ihm die Verwirklichung des fernen Ideals, des heimlichen Wunsches versagt geblieben ist, um dessentwillen er den anderen, der das Glück des Erreichens hatte, peinigt. Nacht herrscht und Unrecht, wo Licht und Gerechtigkeit herrschen sollten. »Hüll' in Gold die Sünde: der starke Speer des Rechts bricht harmlos ab« (IV, 6). Alle sind sie geeint in ihrer Mangelhaftigkeit, dies ist das Universum, das alle umfängt. Großartig verkündet der durch den Wahnsinn weise gewordene Greis, daß »kein Mensch sündig ist«, daß eben, weil Alle an Allen schuldig sind, keiner für sich allein schuldig ist. Es ist eine Anthropodicee aus unserer Weltanschauungsgeschichte, die hier der Genius verkündet: die Schuld des Menschen ist sein Absonderungswille, ist seine individuelle Neigung. Darin sind wir alle geeint, in dieser gemeinsamen Schuld unserer vom All sich lösen wollenden Neigungen. Darum s i n d wir auch, denn das All wäre nicht, wären wir nicht, die es durch unsere Schuld und durch unser Gewissen bekennen; dieses befiehlt uns die Rückkehr zur Welt der Gemeinsamkeit. Wer dies begreift, hat den Vorhof der Erlösung erreicht, und würden alle diese Wahrheit erkennen, sie würden sich von ihrer metaphysischen Unschuld zu ihrer moralischen Unschuld hin entwickeln. E i n Mensch hat dieses Gesetz erfaßt: aus dem Wahnsinn eines Einsamen, vom Universum losgelösten Menschen bricht ein Strahl, der A l l e umfängt. Es ist der vergehende Schein des Sonnenunterganges: dieses Licht fällt auf einen jugendlichen Menschen, auf Edgar, der es in einen neuen Tag hinübernimmt.

Leben, leiden und dem Schein verfallen sein, ist eines. Das Neugeborene weint, weil es die »Narrenbühne betreten« muß, ahnend, daß es ohne Beistand ganz allein leben muß, bis es »in salzgen Tränen vergeht, wie Kannen seine Augen brauchend« (IV, 6). Dieser Philosophie der Nacht gegenüber spricht ein namenloser Edelmann das Wort von der einen Tochter, die dem König geblieben, »durch die die Welt vom grausen Fluch erlöst wird« (IV, 6). Das ist ein Trost, der in nichts zerstiebt, denn auch diese Tochter ist dem Fluche der Familie verfallen und geht zugrunde.

Aus Wahn entsteht Wahn. Nunmehr, wo Vater und Tochter beisammen sind, wo aus der Liebe der einen dem anderen die Erlösung werden

soll, vermag der Vater in seiner liebenden Tochter nur mehr einen Geist zu sehen. Dem Tode nahe spricht er nur vom Tode. Leben, Wahrheit und Wirklichkeit, die vergewaltigt wurden, sind verwest; was zurückbleibt ist ein Nichts, das in sich selbst sich auflösen will. Lear hat die Maße des Lebens vergessen; Cordelia muß sehen, daß der, dessen Segen sie erbittet und vor dem sie niederkniet, vor ihr niederkniet! Alles, was spendet und nimmt, was empfängt und reich macht, ist hier ineinander verschoben, die Schatten dulden keine Farben, keine Werte, keine Unterschiede. Alles ist geeint in der grauen trostlosen Oede der Hoffnungslosigkeit. Selbst der Zorn, der aus der Gefangenschaft ausbrechen will, ist nunmehr verraucht. Lear erkennt nun seine Tochter Cordelia, aber er erkennt sie noch nicht völlig als das, was sie ihm ist und sein muß: als sein geliebtes Kind. Gefangen, sehnt er sich nach Gefangenschaft, wähnt so mit seiner zerstörten Kraft das Leben noch bewältigen zu können, glaubt, in der wahnvoll aufgezwungenen Begrenzung der Gottheit nahe zu kommen.

»— und tun so tief
Geheimnisvoll, als wären wir Propheten
Der Gottheit. Und so überdauern wir
Im Kerker Ränk' und Spaltungen der Großen,
Die ebben mit dem Mond und fluten.« (V, 3).

Halb Wachheit, halb Wahnsinn ist im König; gefangen sind er und Cordelia von den siegreichen Feinden. Er verwechselt den wirklichen Kerker mit dem Traum eines Lebens im Gefängnis. Dieser Traum ist ein Zeichen, daß er zur Wirklichkeit nicht heimgefunden hat, daß er versponnen in sich selbst, im eigenen Kerker, gelebt hatte. Lear, mit seiner entseelten Tochter in den Armen, erwacht am Ende aus seinem Wahn; nun weiß er, »wenn einer tot und wenn er lebt«! (V, 3). Entwurzelt für immer nennt er die »Erde tot«. Die verzweifelte Frage Kents: »ist dies das verheißene Ende?« bekommt ihre nunmehr wahr gewordene Antwort aus Lears gebrochenem Herzen: »Nun bin ich alt und all dies Leid bringt mich herab«. Dem »Abweg und Verfall« von Lears Lebensbahn ist in Kent die Treue gefolgt, die durch Edgar in die Zukunft weist.

Der edle Albanien entsagt zugunsten Kents und Edgars. Lears und seiner Familie trost- und hoffnungsloses Ende wird vom grauenhaften, immer wiederkehrenden »niemals« verkündet: die Zeit ist stehen geblieben, und mit der toten Zeit stirbt der König.

Leben heißt: der fruchtbaren Zeit Same und Geburt spenden. Mit der schöpferischen Entwickelung mindert sich das tiefe Leid der Vergangenheit, und der Zukunft ist die Stärke und die Hoffnung vermählt.

»Dem ältesten war das schwerste Los gegeben,
Wir jüngeren werden nie so viel erleben.«

Der werdenden Familie wird vergönnt sein, im schwindenden Leid mit dem Leben fertig zu werden. Die Schatten der Nacht haben sich verzogen und ein neuer Tag des Wachsens und der Wahrheit bricht an. Dann verwandeln sich die bluthaften in geistig-seelische Bindungen, welche von jenen Menschen sich selbst auferlegt werden, die in schöpferischer Liebe das All in ihrem Leben abbilden wollen.

GRUNDBEGRIFFE DER LITERATURGESCHICHTE.

VON

HERMANN KANTOROWICZ (KIEL).

I. Literatur im weitesten Sinne umfaßt alle Erzeugnisse der Sprache, soweit sie schriftlich niedergelegt sind. Diese Einschränkung auf das »Schrifttum« rechtfertigt sich dadurch, daß die Schriftlichkeit dem Erzeugnis eine gewisse unveränderte Dauer und die Möglichkeit gewährleistet, jederzeit und überall gelesen und vervielfältigt zu werden, was ihm in höherem Grade, als dies bei nur mündlich überlieferten Sprachdenkmälern der Fall ist, einen Platz in der objektiven Kultur sichert. Dies letztere gilt in noch verstärktem Maße von derjenigen Literatur, die ihrer Gattung nach zur Verbreitung bestimmt ist, wie namentlich die dichterische und wissenschaftliche, im Gegensatz etwa zu Privatbriefen oder Inschriften. Schriftlich niedergelegte, zur Verbreitung bestimmte Spracherzeugnisse wollen wir ohne Rücksicht auf ihren Umfang Werke nennen. Man kann hier von Literatur im engeren Sinne reden; sie würde also im Einzelfalle auch solche Werke umfassen, die, wie z. B. diskrete Gelegenheitsgedichte, nur der Gattung nach — als Gedichte — zur Verbreitung bestimmt sind. Literatur im engsten Sinne umfaßt nur die schöne Literatur, d. h. die Literatur, insoweit an ihr ästhetischer Wert haftet, die also Kunst, Dichtkunst ist. Da die Dichtkunst in hohem Maße Sprachkunst ist, begreift es sich, daß vielfach unter Literatur nur die schöne Literatur verstanden wird. Wenn viele Dichtwerke, z. B. Volkslieder, nur in mündlicher Form vorkommen, so zeigt dies, daß Dichtwerke eine nicht- oder vorliterarische Daseinsform durchlaufen können; es decken sich also nicht einmal Dichtung und Literatur im engsten Sinne. Der schönen Literatur können wir weiter die »sonstige Literatur« gegenüberstellen, da sie eigne methodische Probleme hat. Diese zerfällt in so viele Unterarten, als es Kulturwerte gibt, deren Verwirklichung Schriftwerke fördern oder hemmen können, also in wissenschaftliche, politische, technische Literatur usw.

Im folgenden soll unter Literatur Literatur im engeren Sinne verstanden werden, also das zur Verbreitung bestimmte Schrifttum aller Kulturgebiete.

Die Literatur, ihrer Individualität nach und in ihrem einmaligen Zusammenhang betrachtet, bildet die Literaturgeschichte. Ihre wissenschaftliche Erkenntnis soll Literaturhistorie heißen; also könnte jemand z. B. Molière als den Gipfel der französischen Literaturgeschichte und Taine als den Gipfel der französischen Literaturhistorie bezeichnen (bekanntlich kommt auch, was sachlich belanglos ist, der umgekehrte Sprachgebrauch vor). Jeder geschichtliche Gegenstand kann auf drei grundlegend verschiedene Weisen betrachtet werden. Er muß sich erstens als ein »daseiender«, in der Zeit wirkender Gegenstand, als ein Stück Wirklichkeit erfahren lassen; zweitens als ein »soseiender«, idealer Gegenstand, als widerspruchsloses Ganzes zu verstehendes Sinngebilde konstruieren lassen; drittens als ein »daseinsollender« (oder »nichtdaseinsollender«) Gegenstand auf seinen Wert (oder Unwert) hin beurteilen lassen. Es gibt demgemäß erstens empirische, zweitens deutende, drittens kritische Literaturhistorie. Die Literaturdeutung (z. B. die Deutung des Faust oder die Zeichnung von Goethes »Gestalt«, die natürlich gar nicht mit der empirischen Untersuchung von Goethes Absichten oder Schicksalen zusammenfallen) und erst recht die literarische Kritik geben philosophisch schwierigere und interessantere Probleme auf als die empirische Literaturhistorie. Doch sind sie bisher so wenig geklärt und die Meinungen gehen so weit auseinander, daß sie sich nicht zu einer nüchtern-grundrißartigen Darstellung eignen, wie sie hier vorgelegt wird. Hier wird nur die empirische (oder eigentliche) Literaturhistorie untersucht; auch diese Untersuchung ist aber eine wissenschaftstheoretische und das heißt, wenn auch nicht nach jedem Sprachgebrauche, eine philosophische Aufgabe. Es sollen somit die Grundbegriffe der empirischen Literaturhistorie bestimmt, also, soweit die Trennung angebracht ist, noch nicht eine Methodenlehre geboten werden, sondern eine Kategorienlehre (die zugleich eine wissenschaftstheoretische Grundlage meiner kommenden Geschichte der Rechtswissenschaft sein soll).

Die Literaturhistorie hängt, wie jede historische Wissenschaft, von Wertgesichtspunkten ab; d. h. sie liest nur diejenige Literatur aus, die fördernd oder hemmend die Kultur beeinflußt hat, und in dem Maße, als sie so gewirkt hat. Erst hierdurch konstituiert sie die Literaturgeschichte als ihren ihr eigentümlichen Gegenstand. Aus diesem weiten Gebiete soll namentlich, meinem Arbeitsgebiet entsprechend, die Geschichte

der wissenschaftlichen Literatur behandelt werden, wiewohl die zu entwickelnden Begriffe zumeist auch auf die schöne Literatur passen; gelegentlich wird auf methodische Verschiedenheiten bei der Behandlung der beiden Literaturen hingewiesen werden. Die Geschichte der wissenschaftlichen Literatur wurde vor 100 Jahren überwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, als Literar- oder Literärgeschichte bezeichnet; ihren Bearbeiter nannte man Literator oder Literarhistoriker, ihre Bearbeitung Literarhistorie. Diese Namen, die nach »historia literaria« oder »histoire litéraire« gebildet wurden, sind veraltet; sie empfehlen sich zur Wiederbelebung durch ihre Kürze, Biegsamkeit und dadurch, daß der »gelahrte« Beigeschmack auf die Bedeutung hinweist. Wer Fremdwörter vermeiden will, mag etwa statt Literator »Wissenschaftsschrifttumsgeschichtsforscher« sagen und wird hierzu auch (nach einiger Uebung) wohl imstande sein. Die Begriffe und Methoden, die der historischen Forschung überhaupt zukommen, sollen hier nur soweit unvermeidlich hineingezogen werden. Soviel sei immerhin, gerade weil ich mich früher zu der gegenteiligen Lehre bekannt habe, zu diesen allgemeinsten Prinzipienfragen angedeutet: eben die praktische Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte, die schwierigere aber auch lehrreichere methodische Probleme stellt als die Staatsgeschichte, wird jeden bald von der Illusion heilen, als ob die Auslese nach Wertgesichtspunkten in irgendeinem Zweig der Geschichtsforschung eine rein theoretische »Wertbeziehung« bleiben könne, die das eigene Werten, das positive wie das negative, erspart. Niemand, der etwa die Geschichte der Naturwissenschaften schreibt, wird darauf verzichten wollen und dürfen, und hat je darauf verzichtet, den allmählich anwachsenden chemischen und astronomischen Lehren als wahren Urteilen größere Bedeutung als den falschen Lehren der Alchimisten und Astrologen beizumessen, obwohl diese den Zeitgenossen als die weit bedeutungsvolleren erschienen; er wird also der Auslese eine echte eigene Wertung zugrunde legen. Entsprechend steht es offenbar mit der Kunsthistorie, und bei näherem Zusehen mit jedem anderen Zweig der historischen Wissenschaften. Diese eigenen Wertungen, das ist aus jener Geschichtsphilosophie festzuhalten, sind allerdings nicht Sache des Historikers als solchen, sondern müssen in einer zugehörigen systematischen Wissenschaft ihre theoretische Begründung finden, im obigen Beispiel Chemie und Astronomie, in anderen Fällen in einer philosophischen Wissenschaft. Sie ragen aber nicht als Fremdkörper und Fehlerquellen in die Arbeit des Historikers hinein, sondern bilden eine methodisch wesentliche Aufgabe desselben. Ein gewisser Relativismus ist damit in

der historischen Forschung als unvermeidlich anerkannt, und es fragt sich höchstens, ob er in der logischen Struktur der Wertungen oder in der Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens wurzelt. Richtig ist ferner, daß diese eigenen Wertungen nicht das einzige und nicht einmal das wesentliche Ausleseprinzip der Literarhistorie sein dürfen, sondern nur zur Ergänzung der tatsächlichen, wenn auch vielleicht verfehlten Wertungen durch die Zeitgenossen und Späteren herangezogen werden müssen; auf dieser theoretisch-wertbeziehenden, nicht wertenden Arbeit beruht namentlich, wie wir noch sehen werden, die Darstellung eines Teiles der Nachgeschichte eines Werkes.

Die Literaturhistorie baut sich in zwei Stufen auf, die man nach dem Vorbild der Textkritik als niedere und höhere Literaturhistorie unterscheiden kann; wer die leise Komik der Ausdrücke scheut, mag von elementarer und gruppierender Literaturhistorie sprechen oder noch weniger passende Namen erfinden, denn die besseren sind vergeben. Die erstere hat es nur mit den einzelnen Werken zu tun, die letztere mit Gesamtheiten von Werken. Hinter diesen Gesamtheiten muß immer eine Einheit stehen; sei es die individuelle Einheit des Verfassers, wenn sein Lebenswerk behandelt wird; sei es eine Personengesamtheit, wenn die Literatur eines Zeitalters oder einer Schule, eines Stammes, einer Nation, einer Sprachgemeinschaft, eines Kulturkreises oder gar die sog. »Weltliteratur« den Gegenstand bildet; sei es eine sachliche Einheit, wenn Werke oder Gesamtheiten von Werken stil- oder ideen- oder problemgeschichtlich oder nach Literaturgattungen oder nach Gegenständen und Fächern zusammengefaßt werden. Je nach der gewählten Einheit und je nachdem diese Einheit isolierend oder vergleichend, psycho-, sozio- oder philologisch behandelt wird, ergeben sich die verschiedenen Richtungen der höheren Literaturhistorie, von denen jede berechtigt, keine allein berechtigt ist; der Streit, welche dieser Richtungen die richtige sei, ist unfruchtbar. Wir wollen im folgenden nur die niedere Literaturhistorie ins Auge fassen, und dürfen uns um so eher so beschränken, als ein wesentlicher Teil der Probleme, Methoden, Begriffe und Einteilungen der niederen sich auf die höhere Literaturhistorie übertragen ließe. Manche der höheren Aufgaben, so die Darstellung eines Lebenswerkes, läßt sich in der Hauptsache durch die Analogie der monographischen Untersuchungen der niederen Literaturhistorie lösen, und auch wo die höhere Literaturhistorie sich eigenartige Aufgaben stellt, wie namentlich in problemgeschichtlicher Richtung, bleibt die niedere Literaturhistorie wenigstens ihre Grundlage.

II. Die folgende grundrißartige Darstellung soll nach den vier Haupt-

problemen der niederen Literaturhistorie gegliedert werden. Es sind dies einerseits die Beschreibung des Werkes, andrerseits die Erforschung seiner Entstehungs-, Vor- und Nachgeschichte; in dieser Reihenfolge folgen sie methodisch aufeinander. Die erste Aufgabe besteht darin, einen Querschnitt, die anderen drei darin, Längsschnitte durch die Geschichte des Werks zu legen. Nur die letzteren sind deshalb auch für sich allein genommen historische Aufgaben.

Vor Beginn der Darstellung wollen wir aber noch, als captatio benevolentiae, ihren Nutzen darlegen. Der theoretische Nutzen besteht darin, daß erst auf Grund einer Kategorienlehre die Methodenlehre der Literaturgeschichte mit Erfolg in Angriff genommen werden könnte: Man muß die Fragen erst stellen können, ehe man sie zu beantworten unternimmt. Die Methodenlehre liegt noch im argen; die meisten methodischen Untersuchungen der Literaturhistoriker betreffen die viel allgemeineren Probleme der Geschichtsforschung überhaupt, oder die viel spezielleren Probleme, welche die Geschichte der schönen Literatur aufgibt. Ich gebe zu, daß beide Arten von Problemen wichtiger, schwieriger und reizvoller sind, als die hier zu erörternden. Der praktische Nutzen unserer Erörterungen besteht darin, daß sie eine systematische Kenntnis der Fragen gewähren, die bei der literaturgeschichtlichen Untersuchung eines Werkes der schönen oder der sonstigen Literatur gestellt werden können, und eine methodische Aufzeigung ihres Verhältnisses zueinander. Die arbeitersparende Wirkung eines solchen — bisher fehlenden — Systems liegt auf der Hand; und nach dem Maße seiner Befolgung bestimmt sich die Vollständigkeit und methodische Korrektheit einer literaturgeschichtlichen Untersuchung. Ich habe in langer, neun Jahrhunderte juristischer Literaturgeschichte umfassenden Praxis, deren Niederschlag das System ebenso ist, wie es ihr allmählich vervollkommnetes Hilfsmittel war, seinen praktischen Nutzen erprobt; ich wünschte, ich hätte es vor 25 Jahren irgendwo vorgefunden, so unvollkommen und lückenhaft es auch noch immer ist.

Doch darf man den Nutzen solcher — idealtypischer — Systeme auch nicht überschätzen. Nicht jede Untersuchung will vollständig sein; inwieweit sie es sein sollte, bestimmt sich nach der geschichtlichen Bedeutung des Werks, der Wichtigkeit der einzelnen Punkte, dem Anteil, den der Forscher dieser einen Untersuchung im Gesamtplan einer größeren Arbeit oder seines ganzen Lebens geben will, und dies hat jeder mit sich selbst abzumachen. Auch handelt es sich bei unserem System um eines der Darstellung, nicht um eines der Forschung, die sich natürlich den Umständen des Stoffes anschmiegen muß und von

äußeren wie inneren Hemmungen der Arbeit abhängig ist. Forschungs- und Darstellungsmethoden sind, wenn sie auch die gleichen Begriffe verwenden, sogar oft entgegengesetzt (was vielfach verkannt wird), und so auch hier; z. B. wird die Forschung wohl stets vom Werk zu den Quellen herauf, die Darstellung oft von den Quellen zum Werk herabsteigen. In diesem Falle würde sie erst die Entstehungsgeschichte des Werkes und dann erst seine Beschreibung bieten; und so wird auch die Darstellung den hier gezeichneten methodischen Gang überhaupt nur insoweit gehen dürfen, als guter Geschmack und das Bedürfnis der Lesbarkeit es gestatten. Es wird namentlich oft erforderlich sein, eine Quellenstelle sofort nach allen Hinsichten auszubeuten, statt sie in der logisch gebotenen Reihenfolge der einzelnen Fragepunkte immer von neuem auszukramen. Ein Cicerone kann nicht mechanisch benutzt werden, aber das nimmt ihm seine Brauchbarkeit nicht.

III. Die Beschreibung des Werks bezweckt zunächst einmal ganz äußerlich, den Gegenstand der Forschung abzustecken, also das Werk auszusondern, um es von fremden Bearbeitungen oder von anderen Teilen eines größeren Ganzen, mit denen es zusammengeworfen werden könnte (z. B. bei Ueberlieferung in Miszellanhandschriften), unterscheiden zu können. Ein Hauptpunkt ist hierbei die Feststellung des Titels, oder der gebräuchlichen Bezeichnungen. Hierzu gehört weiter, als bibliographischer Teil, die Aufzeigung der Ueberlieferung durch Drucke und Handschriften, die nach den Grundsätzen der Handschriften- und Bücherkunde im einzelnen beschrieben werden müssen (während Feststellung des Verhältnisses untereinander in die Nachgeschichte gehört). Sodann gehört zur Beschreibung eine Charakteristik der Form nach, d. h. es müssen Umfang, Einteilungsart, Aufbau, Sprache, Stil, Metrum, Schulzugehörigkeit, Methode, Literaturgattung und Zweckbestimmung des Werks sowie etwaige Eigentümlichkeiten der Form angegeben werden, soweit dies auf dieser Stufe der Untersuchung, also namentlich noch ohne Berücksichtigung der Verfasserschaft, möglich ist. Es braucht kaum gesagt zu werden, welche Schwierigkeiten die Beantwortung dieser so leicht zu stellenden Fragen, z. B. die nach Stil und Sprache, manchmal bietet, und welche Meisterwerke der Literaturhistorie die Ueberwindung dieser Schwierigkeit uns geschenkt hat. Die Charakteristik muß nach Bedarf auch eine negative sein, indem z. B. bei Darstellung des Aufbaus die Lücken des Werks im Vergleich zu dem hergebrachten Problemkreis benannt werden. Durch Titel und Aufbau wird zumeist auch der Gegenstand des Werks, sein Thema, genügend charakterisiert sein. Auch den Inhalt schon in

der Beschreibung zu berühren, läßt sich nicht vermeiden. Sicherlich muß stets eine etwa vorhandene Tendenz des Ganzen herausgearbeitet werden. Oder er muß, wiederum im ganzen, eingehend analysiert werden, weil sich nur so das Verständnis des Aufbaus erschließen läßt. Ebenso müssen Einzelheiten des Inhalts, etwa besonders gelungene Schilderungen oder bedeutsame Gedankengänge, als Beispiel (d. h. unter Auflösung der im Werk gegebenen Ordnung) für die Methode oder den Stil, oder als Beweis der Qualität des Werks angeführt werden. Von diesen verschiedenen Zwecken also hängt es ab, ob, wie und in welchem Maße der Inhalt in die Beschreibung eingearbeitet werden soll. Allen diesen Forderungen entspricht auch die tatsächlich gegebene Literaturhistorie insoweit, als sie Werke der Wissenschaft behandelt. Hingegen denkt kein Literarhistoriker daran, wenn er das Werk eines Geschichtsschreibers behandelt, nun etwa dessen Schilderungen von Thronstreitigkeiten auch nur auszugsweise wiederzugeben; die Verwertung oder Verwerfung dieser Schilderungen überläßt er dem Staats- oder Kriegshistoriker. Anders verfahren hieße aus dem Inhalt in den Gegenstand abirren, und der Gegenstand aller wissenschaftlichen Werke gehört in irgendeine Sachwissenschaft, mindestens in deren dogmengeschichtlichen Teil hinein, es ist daher insoweit kein Anlaß, ihn außerdem in der Literaturhistorie wiederzugeben. Wenn dagegen die Historiker der Philosophie den Inhalt der Werke der großen Denker so eingehend zu analysieren pflegen, so liegen hier in Wahrheit gar keine literarhistorischen Untersuchungen vor, sondern solche der systematischen Philosophie; nur daß, aus guten Gründen, nicht eine rein sachlich zusammengehörige, sondern eine persönlich verbundene Ideenmasse, das System des betreffenden Denkers, erforscht wird. Umgekehrt liegt sogar die literargeschichtliche Forschung auf dem Felde der Philosophie, weit entfernt hypertrophisch entwickelt zu sein, noch im argen; so sind z. B. das philosophische Erlebnis und die philosophischen Literaturformen verhältnismäßig wenig erforscht. Aehnlich steht es in der Nationalökonomie. Andrerseits finden wir, daß viele Historiker der schönen Literatur den Inhalt der von ihnen behandelten Romane und Dramen in der gegebenen Anordnung, als Selbstzweck, darstellen, was vielen Büchern das Aussehen von Schulheften begabter Primaner gibt. Dies läßt sich nicht vermeiden und bedeutet keine Abirrung aus dem Inhalt in den Gegenstand, denn der Inhalt von Dichtwerken ist keine Reproduktion von vorgefundenen Gegenständen, sondern in irgendeinem Maße Erfindung, persönliche Schöpfung, muß also für die Beschreibung des Werks verwertet werden. Daß außerdem der Inhalt von Dichtwerken in anderen als den Literaturwissenschaften verwertet

werden kann, versteht sich von selbst; der Inhalt der Heldenepen z. B. ist eine Hauptquelle der Kultur-, Rechts- und Religionshistoriker, der Inhalt der großen Tragödien eine Hauptquelle für die Erkenntnis der Psychologie der Leidenschaften; und in jeder dieser Richtungen eine Personalunion einzugehen, ist des Literaturhistorikers Gepflogenheit und gutes Recht.

IV. Die Erforschung der Entstehungsgeschichte bezweckt den Verlauf und die Bedingungen der Entstehung des Werkes zu ermitteln. Hierzu gilt es Ort und Zeit der Entstehung des Werkes festzustellen. Die Frage nach dem Entstehungsort bietet oft tatsächliche, aber kaum begriffliche Schwierigkeiten. Bei der Entstehungszeit ist die obere und die untere Grenze zu unterscheiden; jenseits der oberen Grenze liegt die Vorgeschichte, jenseits der unteren die Nachgeschichte. Die obere Grenze ist oft ein bestimmt angebbares äußeres oder inneres Ereignis, oft aber fehlt es an einem solchen Quellpunkt und das Werk sickert aus einem Quellgebiet mählich zusammen. Die untere Grenze wird am besten da gezogen, wo die Arbeit des Verfassers am Werk endgültig eingestellt wurde, es sei denn, daß schon vorher die Benutzung, z. B. durch Veröffentlichung, möglich wurde; alsdann wird man schon hier die Entstehungsgeschichte abschließen und die Benutzungsgeschichte eröffnen können. Vor allem aber gilt es, den oft durch Pseudo- oder Anonymität verdeckten Verfasser kennenzulernen. Der Begriff des Verfassers ist nicht leicht zu begrenzen. Man kann ihn nicht dem Urheber im kausalen Sinn gleichsetzen; denn zu den Urhebern des Werks gehören in irgendeinem Maße unzählige: von den Genossen der Sprache, »die für uns dichtet und denkt«, bis zum Druckfehlerteufel in Gestalt des Setzerlehrlings. Aber auch wenn man, wie natürlich, den Verfasser nur unter denjenigen Urhebern suchen will, deren bewußtes Wollen das Werk gestaltet hat, begegnen uns außer dem »eigentlichen« Verfasser so verschiedene Gestalten wie die des Mitarbeiters, Herausgebers, Neuherausgebers, Vorbilds, Anregers, Nachahmers, Plagiators, Fälschers, Bearbeiters, Sammlers. Wir werden einen Teil dieser Gestalten noch näher kennenlernen. Aber schon jetzt ist klar, daß die Grenzen des Begriffs äußerst flüssig sind, und daß überhaupt keine starre, sondern nur eine gleitende Definition die gesuchte sein kann. Man wird sagen können, daß Verfasser eines Werkes jemand in dem Maße ist, als sein Wollen für die Gestaltung des Werks nach Inhalt und Form entscheidend gewesen ist. Der näherliegende Weg, statt auf das Wollen auf das Denken abzustellen, würde zu keinem brauchbaren Begriff führen, da viele, vielleicht die meisten Werke, in gedanklicher Hinsicht kaum neues bieten, aber des-

wegen noch nicht als verfasserlos bezeichnet werden dürfen. Als Verfasser im prägnanten Sinn mag dann derjenige ausgezeichnet werden, im Vergleich zu dessen Wollen das aller anderen Urheber unerheblich gewesen ist. Auf diese Weise kann man sinnvoll sagen, daß manche Werke, z. B. gewisse Volkslieder, nicht nur keinen angebbaren, sondern überhaupt keinen Verfasser — im prägnanten Sinne — haben, so daß die romantische Theorie des »Volks«lieds doch insoweit gerettet werden kann. Daß die Anwendung dieses Verfasserbegriffs nicht ohne Werturteile zu fällen möglich ist, bedeutet nach dem früher (unter I) angeführten nur eine praktische Schwierigkeit aber keinen theoretischen Einwand.

Mit der Identifikation des Verfassers ist dieses Problem der Entstehungsgeschichte noch nicht erschöpft. Zwar wenn der Literaturhistoriker, wie häufig der Fall ist, den Anlaß benutzt, um das L e b e n des Verfassers einzuflechten, so liefert er insoweit nicht mehr niedere Literaturhistorie. Wohl aber gehören von der Biographie des Verfassers schon zur niederen Literaturhistorie diejenigen Lebensumstände, Ereignisse, Erfahrungen, Erlebnisse, Anschauungen, Absichten, Kenntnisse usw., deren Ergebnis das Werk nach Form und Inhalt ist (wie umgekehrt in der höheren Literaturhistorie aus dem Werk die geistige Persönlichkeit des Verfassers erschlossen werden muß). Dabei ist die negative Frage nach den geistigen Grenzen des Verfassers, seinem Horizonte, nicht ungestellt zu lassen.

Außer diesen ganz i n d i v i d u e l l e n E n t s t e h u n g s b e d i n g u n g e n des Werkes müssen die r e l a t i v i n d i v i d u e l l e n untersucht werden, also die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen, welche die Entstehung des Werks als ein Werk dieser Form, dieses Inhalts, dieses Gegenstandes an diesem Ort und in dieser Zeit möglich machten. Immer handelt es sich hierbei um die zur Zeit der Entstehung des Werks noch gegebenen Voraussetzungen, um das »Milieu«. Häufig kann und muß der Entstehungshergang durch zahlreiche echte, d. h. vom Verfasser herrührende T e x t s t u f e n (Rezensionen) hindurch verfolgt werden, vom ersten Entwurf bis zur letzten Bearbeitung; doch gehören, wie schon erwähnt, zur Entstehungsgeschichte nur die bis zur ersten Veröffentlichung reichenden Textstufen. Diese müssen voneinander geschieden, und nicht mit etwaigen unechten, d. h. nicht vom Verfasser herrührenden Textstufen vermengt werden; für jede ist nötigenfalls die Entstehungsgeschichte gesondert zu erforschen.

V. Die Erforschung der V o r g e s c h i c h t e bezweckt, gegebenenfalls wieder gesondert für jede echte Textstufe, Vorgänger und Quellen zu ermitteln. V o r g ä n g e r sind Verfasser fremder älterer Schriften

über den gleichen Gegenstand oder des gleichen Inhalts oder der gleichen Form, gleichviel ob sie der Verfasser des Werks gekannt hat oder nicht. Nach dem Verhältnis zu den Vorgängern bemißt sich des Werkes relativer Wert oder der Grad seines Verdienstes, bzw. seiner Rückständigkeit. Hat der Verfasser seine Vorgänger nicht gekannt, so liegt, insoweit er nicht über sie hinauskommt, Originalität ohne Verdienst vor, die nur für die Lebensgeschichte, nicht für die Literaturgeschichte Bedeutung hat. Maximal wird — ceteris paribus — das Verdienst dann, wenn der Verfasser für das Werk im ganzen oder für einzelne Teile gar keine Vorgänger gehabt hat; alsdann spricht man von Priorität. Unveröffentlichte Werke können die Priorität nur im Sinne der Lebens-, nicht der Literaturgeschichte begründen; manche Streitigkeiten um die Priorität beruhen auf einer Verwechslung dieser beiden Gesichtspunkte. Im Begriff des relativen Wertes liegt der des Fortschritts (und Rückschritts), der namentlich für die Literargeschichte als eines Zweiges der Wissenschaftsgeschichte wesentlich ist; doch ist es eine Uebertreibung zu sagen, daß er in der Geschichte der Kunst, also auch der schönen Literatur, sowie der Philosophie gar nicht anwendbar sei. Das Gegenteil ergibt sich schon aus der unentbehrlichen Unterscheidung von unreifen und reifen Werken des gleichen Meisters, von Meistern und Schülern, von Blüte- und Verfallzeiten. Die Leugnung des Fortschritts führt zu einem methodischen Byzantinismus, zu einer ungerechten Verherrlichung vorklassischer Kunst und Philosophie.

Quellen eines Werkes sind Aeußerungen von Menschen über den Gegenstand des Werkes, insoweit das Werk auf ihnen beruht, oder hätte beruhen sollen; diese letzte Hinzufügung ist notwendig, da man sonst nicht von ungenutzten Quellen im Sinne eines Vorwurfs sprechen könnte. Die Methodologie der Geschichtswissenschaft, die grade für diesen Punkt Bedeutendes geleistet hat, spricht hier auch von Quellen im engeren Sinne oder von Berichten; zu den Quellen im weiteren Sinne gehören dann außer ihnen noch die Ueberreste. Ueberreste sind die vom Verfasser des Werks noch vorgefundenen und verwerteten Erzeugnisse derjenigen Epoche, der sein Gegenstand angehört; sie haben also besonders bei Werken der Geschichtsforschung Bedeutung. Hierzu können gehören Bauwerke, Geräte, Münzen, Kunstwerke, aber auch Akten, Sprachdenkmäler, Gebräuche, Rechtseinrichtungen. Es wird jedoch häufig verkannt, daß der Unterschied mehr ein methodischer als ein sachlicher ist: Die Chronik eines Zeitgenossen z. B. ist für den späteren Staatshistoriker ein Bericht, für den Literaturhistoriker jener Zeit ein Ueberrest. Wir werden zunächst von den Quellen im engeren Sinne sprechen.

Sie sind mittelbare oder unmittelbare, Haupt- oder Nebenquellen, mündliche oder schriftliche, eigene oder fremde, offene oder verdeckte Quellen; alle diese Einteilungen kreuzen einander. Zu den Quellen eines juristischen Werks gehören im Sinne der Literaturgeschichte nicht die sog. Rechtsquellen, namentlich die Gesetze, deren Inhalt es darstellen will, denn diese sind nicht Aeußerungen über den gleichen Gegenstand, sondern selbst Gegenstand; sie gehören also zu den Ueberresten. Entsprechendes gilt für die heiligen Schriften der Theologie. *Mittelbare* Quellen sind Quellen von Quellen, die dann ihrerseits Zwischenquellen sind, *unmittelbare* Quellen solche, aus denen der Verfasser selbst geschöpft hat. Die Aufsuchung der Zwischenquellen, die häufig verschwiegen werden, ist meist schwieriger als die der mittelbaren, ihre Auffindung ergibt, daß die meisten Werke weniger gelehrt sind als sie scheinen. *Hauptquellen* sind diejenigen, aus denen der Verfasser erheblich mehr oder wichtigeres geschöpft hat, als aus den anderen, den *Nebenquellen*. Die Aufsuchung der Nebenquellen führt oft ins Uferlose oder Kleinliche, der Literaturhistoriker wird sich meist bei der Ermittlung der Hauptquellen bescheiden dürfen. Die *schriftlichen* Quellen zerfallen in solche, die ihren Zweck auch ohne Vervielfältigung erreichen können, z. B. die meisten Urkunden, Akten, Briefe, Tagebücher, Inschriften, und in solche, die zur Verbreitung bestimmt sind; im ersteren Fall kann man von dokumentarischen Quellen oder *Schriftstücken*, im letzteren von literarischen Quellen oder *Schriften* sprechen. Die literarischen Quellen stellen der Vorgeschichte eigene Probleme, namentlich fragt es sich hier oft, welches von den verschiedenen Exemplaren der gleichen Schrift Quelle geworden ist. Eigene Quellen oder *Vorarbeiten* sind von dem Verfasser des Werks herrührende Schriftstücke und Schriften, sofern das Werk auf ihnen fußt; sie gehören aber in die Vorgeschichte nur, insoweit sie nicht für das Werk angelegt waren, andernfalls, als Materialien, Entwürfe, Dispositionen usw., in die Entstehungsgeschichte. Unter den Vorarbeiten oder anderen unmittelbaren Quellen befindet sich gegebenenfalls die *Grundlage* des Werks, d. h. diejenige Schrift, deren Bearbeitung, Erweiterung, Verkürzung, Verbesserung, Fortsetzung das Werk darstellt. Die Ermittlung der Grundlage ist natürlich von hervorragender Bedeutung für das Verständnis des Aufbaus und des Inhalts des Werks. Sie ist oft, aber nicht immer, die Hauptquelle; es gibt auch ganz schmale Grundlagen mancher Werke. Auch das *Vorbild* ist bald Grundlage, bald Hauptquelle, bald beides, bald keines von beiden. Unter Vorbild verstehen wir diejenige unmittelbare Quelle, die weniger dem Inhalt

nach als in anderer Hinsicht — Form, Stil, Methode, Gattung, Zweck, Umfang, Erfolg — für den Verfasser bestimmend geworden ist. Tritt die eigene Tätigkeit des Verfassers hinter der Anregung durch ein bestimmtes Vorbild zurück, so liegt eine Nachahmung vor. Schwierig zu entdecken ist das Vorbild, wenn die Nachahmung »imitation par opposition« ist. Eine besondere Form der Nachahmung (mittels komischer Verzerrung) ist die Parodie. Die Nachahmung bezweckt oft die Verdrängung des Vorbilds, was in der Nachgeschichte zu verfolgen ist. Hat der Verfasser überwiegend aus Schriften anderer Personen geschöpft, so spricht man von einer Kompilation, es sei denn, daß er Quellenkritik angewandt, d. h. die Quellen auf ihren Wert hin geprüft hätte. Kritik muß aber auch an den Ueberresten geübt werden, da diese ja gefälscht sein können (Pseudoisidor, Ossian, Königinhofer Handschrift). Wir werden daher hier, wie auch im folgenden, von Quellen im weiteren Sinne, also einschließlich der Ueberreste handeln. Die Quellen sind weiter offene, wenn sie als Quellen ersichtlich gemacht worden sind; eine Quelle ersichtlich machen, heißt sie anführen. Ist die Anführung eine annähernd wörtliche, so liegt ein (offenes) Zitat vor; ist eine annähernd genau bezeichnete Gesetzesstelle zitiert, spricht man von einer Allegation. Die Geschichte der Zitierformen bietet wichtige Hilfsmittel zur Bestimmung des Zeitalters und der Heimat eines Werkes. Quellen, die nicht als solche kenntlich gemacht, oder einem falschen Urheber zugeschrieben (pseudoepigraphiert) werden, heißen verdeckte Quellen. Ihre Aufsuchung stellt der Literaturhistorie die vielleicht mühseligsten Probleme. Wird verlangt, daß ein Werk nur aus offenen Quellen schöpfe, damit es ohne weiteres nachprüfbar wird, so erhebt man die Forderung der Quellenoffenheit. Es ist ferner zu untersuchen, inwieweit das Werk alle erreichbaren Quellen ausschöpft und inwieweit es, sofern dies nicht die Quellenkritik verbietet, inhaltlich den Quellen entspricht; im ersteren Falle sprechen wir von Quellenvollständigkeit, im zweiten von Quellentreue. Der Literaturhistoriker wird nicht versäumen, auch die Verstöße gegen diese Forderungen, soweit es nicht anachronistisch wäre sie zu stellen, hervorzuheben, da diese Verstöße charakteristische Typen ergeben. Der Verstoß gegen Quellenkritik und Quellenvollständigkeit kennzeichnet (auf diesem Gebiete) den Dilettanten, hingegen ist Fälscher, wer eine nicht vorhandene Quelle vorspiegelt, desgleichen, wer in Täuschungsabsicht gegen die Quellentreue verstößt; wer ohne diese Absicht, bewußt oder unbewußt, dagegen verstößt, irrt je nach seinem Beweggrund in das Gebiet der Phantasie, der Rhetorik, der Tendenzschriftstellerei ab. Wer

in Täuschungsabsicht gegen die Quellenoffenheit verstößt, darf nicht gleich Plagiator genannt werden; dies ist er nur, wenn die Absicht der Täuschung dahin ging, an Stelle einer fremden Verfasserschaft die eigene vorzuspiegeln. Wer ohne eigennützigen Zweck, aber in der Absicht der Schädigung, fremde Verfasserschaft unerwähnt läßt, macht sich einer der Formen des Totschweigens schuldig. Andere Verstöße gegen die Quellenoffenheit beruhen auf dem dünkelhaften Anspruch auf blindes Vertrauen, oder dem bösen Gewissen des flüchtigen Arbeiters, der die Nachprüfung scheut, oder dem wissenschaftlichen Snobismus, der sich des Umgangs mit populären Hilfsmitteln schämt; wer Quellenangaben aus stilistischen Gründen in den Bann tut, muß sich gefallen lassen, unter die Aestheten gerechnet zu werden. Umgekehrt wird der Literator ein Werk in dem Maße als quellenmäßig einschätzen, als es den vier Forderungen genügt: der Quellentreue, Quellenkritik, Quellenvollständigkeit und Quellenoffenheit. Die gleichen Forderungen müssen, wie schon angedeutet, in bezug auf die Ueberreste beachtet werden.

Diese Begriffe haben für den Literaturhistoriker eine doppelte Bedeutung. Einmal, indem sie seine eigene Forschertätigkeit beherrschen; sodann für die Bestimmung des Wertes des erforschten Werkes, zumal eines der Wissenschaft. Denn nach dem Grade der Quellenmäßigkeit bemißt sich in hohem Maße der absolute Wert des Werks, seine Qualität, d. h. sein Gehalt an wahrer und wichtiger Erkenntnis, und damit — zum Teil — das Maß an Beachtung, das es in der Literaturhistorie beanspruchen darf. Man könnte, — was leider noch nie versucht wurde — geradezu die Geschichte der historischen Wissenschaften im Abendlande im Lichte dieser Forderungen aufklären. Die Forderung der Quellentreue gehört schon der Antike an, doch sind die Perioden, in denen sie ihr entsprochen hat, stets begleitet oder abgelöst worden von anderen, in denen die quellentreue Wissenschaft mit dem historischen Roman, mit Rhetorik, mit politischer Tendenzliteratur verquickt war; das Mittelalter hat hier also kein fertiges Erbe übernehmen können und seinerseits die kirchliche Tendenz schalten lassen; die Gegenwart hat die Dämonen der Propaganda in immer stärkerem Maße an den Schreibtisch des Historikers entsandt. Hingegen hat schon das christliche Mittelalter die Forderung der Quellenoffenheit verwirklicht, erst in der Theologie, dann (seit dem Ende des 12. Jahrhunderts) in der Jurisprudenz, weil beide ihre Behauptungen mit »auctoritates« belegen mußten; dies griff in der Renaissance auf die eigentlichen historischen Wissenschaften über. Erst in der Renaissance wird, wie bekannt, angefangen, mit der For-

derung der Quellen kritik Ernst zu machen. Die Forderung der Quellenvollständigkeit endlich konnte erst das Zeitalter der Technik in den Bereich der Verwirklichung rücken: Verkehrsmittel, Bibliothekswesen, Handschriftenphotographie arbeiten nun zusammen; das gleiche Zeitalter droht aber, zumal seit die Presse eine immer reichlicher strömende Quelle wird, die Forschung in einer Sintflut von Material zu ertränken, was eine technische Seite der »Krise der Wissenschaft« darstellt. Hierbei waltet nun aber der bedeutsame Unterschied, daß in allen vier Hinsichten sich der Schwerpunkt, dem Gang der Geistesgeschichte überhaupt entsprechend, ruckweise — erst im 16., dann noch stärker im 19. Jahrhundert — von den Berichten auf die Ueberreste verschoben hat, ein gewaltiger Fortschritt, weil dies die Befreiung vom Autoritätsglauben und die steigende Ausschaltung von Fehlerquellen zugunsten unmittelbarer Anschauung bedeutete. Man beachte weiter, daß das Gesagte hauptsächlich für die historischen Wissenschaften gilt, viel weniger für die systematischen, und für die Werke der schönen Literatur kaum Bedeutung besitzt. Hier wird sogar Quellenoffenheit — Dichtung mit Anmerkungen —, obwohl es manche illustre Beispiele dafür gibt, als Vermengung gelehrten und künstlerischen Schaffens peinlich empfunden; die anderen drei Forderungen werden nur, und nur zum Teil, an den historischen Roman gestellt, und die Qualität der sonstigen Dichtwerke hängt von der Quellenmäßigkeit überhaupt nicht ab. Deshalb bedeutete es eine Verirrung, und zwar eine typische des Historismus, als im 19. Jahrhundert verschiedene Schulen, in Deutschland und überall, Literaturhistorie in Quellenforschung aufzulösen unternahmen. Endlich ist selbst bei Werken der historischen Wissenschaft die Qualität nicht allein von dem Grade der Quellenmäßigkeit abhängig; diese gewährleistet hier zwar, was bei anderen Wissenschaften nicht zutrifft, bis zu einem gewissen Maße die Richtigkeit, nicht aber die Wichtigkeit der Ergebnisse, und eine bestimmte, nicht aber eine allseitige methodische Korrektheit; die schon in der Beschreibung des Werks zu würdigende Qualität der Form endlich wird hierdurch überhaupt nicht berührt. Bei den Werken anderer Wissenschaften kommen diese anderen Maßstäbe der Qualität (Wichtigkeit, Methodik, Form) z. T. in noch höherem Maße in Betracht. Niemals kann die Qualität eines Werkes eine vollkommene sein; wer keinerlei Unvollkommenheit an ihm entdecken kann, beweist nur, daß er die Distanz zu ihm noch nicht gefunden hat. Und die entdeckte Unvollkommenheit muß schonungslos beurteilt werden; das verlangt schon die Achtung vor dem, was an diesem oder einem anderen Meister, diesem oder einem andern Meisterwerk wirklich vollkommen ist.

Die Bescheidenheit, die dies dem Literaturhistoriker (der hierin freilich weniger zu sündigen pflegt, als der Kunsthistoriker) verwehrt, ist eine falsche: der Zwerg auf den Schultern des Riesen bleibt ein Zwerg, aber er braucht nicht zu leugnen, daß er weiter sieht. Die Aesthetik des Häßlichen verdient die gleiche Pflege wie die des Schönen, ohne sie bisher gefunden zu haben.

VI. Die Erforschung der Nachgeschichte bezweckt, die Schicksale des Werkes nach Beendigung des Entstehens (in dem oben begrenzten Sinne), also nach Abschluß der Arbeit oder nach Beginn der Benutzung, festzustellen. Sie ist teils Textgeschichte, teils Ueberlieferungsgeschichte, teils Benutzungsgeschichte, manchmal auch Erforschungsgeschichte.

Die Textgeschichte gehört nicht ausschließlich der Literaturgeschichte an, weil ja in gewissen Kulturzuständen die Sprachdenkmäler zunächst eine vorliterarische Existenz durchlaufen, die sogar infolge der mangelnden Fixierung durch die Schrift in höchstem Maße textverändernd wirkt. Die literarische Textgeschichte beginnt erst bei dieser Fixierung und besteht aus den Veränderungen, die das Werk, meist unabsichtlich, bei Abschriften und Nachdrucken, sowie absichtlich bei Durchmessung der echten Textstufen nach der Veröffentlichung und der unechten Textstufen — durch Bearbeitungen, Auszüge, Uebersetzungen u. a. m. — erleidet. Diese Veränderungen können, z. B. bei den Heldenepen der Frühzeit, bis zur Unkenntlichkeit der ursprünglichen Textgestalt gehen; bei modernen Druckschriften schrumpft die Texthistorie zu einem Verzeichnis der Druckfehler der Ausgaben zusammen. Oft muß der Texthistoriker in die Entstehungsgeschichte hinaufgreifen, weil die unechten Textstufen nicht immer auf der letzten echten Stufe aufzubauen sind. Die Behandlung der späteren echten Stufen in der Textgeschichte — statt in der Entstehungsgeschichte — wird namentlich da angebracht sein, wo die Kritiken und Mißverständnisse, welchen die erste Veröffentlichung ausgesetzt gewesen ist, den Anlaß der Umarbeitung gegeben haben; wo diese nur eine formale gewesen ist, wird man ohne Schaden alle echten Textstufen in der Entstehungsgeschichte abmachen können.

Die Ueberlieferungsgeschichte besteht aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Textzeugen: Handschriften, Drucke, Zitate; das Ziel ist für den Historiker hier, die Verwandschaftsverhältnisse zu ermitteln, womöglich einen Stammbaum — mit Einschluß der verschollenen, aber zu erschließenden Textzeugen — aufzustellen. Hierbei muß die Entstehungsgeschichte jedes einzelnen Textzeugen erforscht werden. Auch die eben genannten unechten Textstufen kommen hier, nicht mehr

ihrer Textgestalt nach, sondern ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer kausalen Abhängigkeit nach, zur Erörterung.

Die Benutzungsgeschichte wird bestimmt durch Einfluß und Verbreitung des Werks. Der Einfluß bemißt sich nach dem Verhältnis des Werks zu anderen Schriften, für die es nach Form, Gegenstand, Inhalt Quelle, namentlich Vorbild und Grundlage geworden ist, sowie nach seiner Wirkung im Leben, seiner Rezeption (in Sprache, Schule, Gerichtssaal, Kirche usw.). Die Verbreitung bemißt sich nach der Heimat, dem Zeitalter und der Zahl der Leser, wofür Zahl, Zeitalter und Heimat der einzelnen Textzeugen, namentlich der verschiedenen Auflagen und Bearbeitungen, einen Anhaltspunkt bieten; die Verbreitungsgeschichte ergibt sich also z. T. aus der Ueberlieferungsgeschichte. Bei streng fachwissenschaftlichen Werken decken sich Verbreitung und Einfluß annähernd; wenn sie sehr schwierig sind, kann der Einfluß sogar die Verbreitung übersteigen, da sie dann durch Zwischenquellen (Darstellungen) benutzt werden. Umgekehrt haben populäre und schöngeistige Schriften, zumal wenn von geringer Qualität, oft große Verbreitung aber geringen Einfluß. Die buchhändlerische und die literarisch-soziale Seite der Benutzungsgeschichte müssen also getrennt werden. Hier ist auch die Beurteilungsgeschichte unterzubringen, wovon die vielgenannte Ruhmesgeschichte bald einen Sonderfall, bald ein Teilstück darstellt.

Von dem Maße der Benutzung, gemessen nach ihrer Quantität, Qualität, Intensität und Dauer und nach dem Niveau der Benutzer, hängt der Erfolg (oder Mißerfolg) des Werkes ab. Wo der Literaturhistoriker erfolglos gebliebene und deshalb verschollene Werke um ihres Verdienstes oder ihrer Qualität willen ausgräbt, da scheint er nicht mehr als eigentlicher Historiker, sondern als Kritiker aufzutreten. Denn wie kommt der Historiker dazu, ein aus dem Kausalzusammenhang herausfallendes Werk zu erörtern? Und doch wird kein Historiker auf diese besonders reizvolle und auch ethisch gebotene Aufgabe verzichten wollen. Ich möchte das schwierige methodische Problem, das die literaturgeschichtlichen Ausgrabungen stellen (vielleicht etwas künstlich) so lösen, daß die ausgegrabenen Werke in die Nachgeschichte derjenigen Werke, von denen sie selber abhängen, gehören; denn was keine Wirkungen gehabt hat, muß dennoch Ursachen gehabt haben. Zugleich gehört der Mißerfolg von Werken, für die die »Zeit noch nicht reif« war, zur geistesgeschichtlichen Charakteristik dieser Zeit und damit in die Darstellung der ganzen Literaturperiode hinein. Schließlich erhalten die Ausgrabungen oft eine nachträgliche historische Rechtfertigung dadurch, daß

die Werke nun, lange nach ihrer Entstehung, in die Wissenschaftsgeschichte eingreifen können (Mendel!) — einer der Fälle, in denen der Historiker nicht nur Geschichte schreibt, sondern macht. Etwas anderes sind die Wiederbelebungen von anfangs erfolgreich gewesenen, später verdunkelten Werken (Plato, Shakespeare); sie haben oft noch größere kulturgeschichtliche Wirkungen, bieten aber kein methodologisches Problem.

Verdienst, Qualität und Erfolg bestimmen die Stellung eines Werkes in der Literaturgeschichte, seine geschichtliche Bedeutung. Alle drei Momente sind im hohen Grade unabhängig voneinander, müssen also jedes für sich gewürdigt werden. Es gibt hohes Verdienst bei geringer Qualität, z. B. bei den naturwissenschaftlichen Schriften des Altertums, die zum Teil weit über die Vorgänger hinausführten, und doch fast nichts an Wahrem enthalten. Es gibt umgekehrt hohe Qualität bei geringem Verdienst, z. B. bei naturwissenschaftlichen Schulbüchern der Gegenwart, die fast lauter Wahrheiten enthalten, an deren Entdeckung der Verfasser kein Verdienst hat. Echtes historisches Denken wird daher nie von Verdienst auf Qualität und umgekehrt schließen. Hingegen wendet sich das unhistorische Urteil des naiv-modernen Lesers von aller primitiven Literatur, zumal der wissenschaftlichen, mit Gleichgültigkeit, wenn nicht gar Verachtung ab, während das hyperhistorische Urteil des gelehrten Historisten (wozu fast alle Kunsthistoriker gehören) auf ein »alles verstehen heißt alles verhimmeln« hinausläuft. Der erstere übersieht über der mangelnden Qualität das vorhandene Verdienst, der zweite über dem vorhandenen Verdienst die mangelnde Qualität. Daß endlich der Erfolg und Mißerfolg von Verdienst und Qualität z. T. unabhängig ist, lehrt die Erfahrung. Die gegenteilige, optimistische Annahme von dem »schließlichen Sieg der Wahrheit« ruht auf unbeweisbarem Glauben, da wir ja von den erfolglos aufgestellten wahren Urteilen nach Voraussetzung keine Kenntnis haben können.

In manchen Fällen wird es berechtigt sein, noch einen vierten Teil der Nachgeschichte auszusondern, die Erforschungsgeschichte. Dies ist nur bei den wichtigsten Werken angebracht und bedeutet stets einen Ausflug in ein anderes Kapitel und meist auch in ein anderes Gebiet der Literaturgeschichte. Wer die Geschichte der Homerforschung in Deutschland schriebe, würde zwar noch Literaturgeschichte, aber nicht mehr Homerforschung treiben, nicht mehr antike, sondern moderne, nicht mehr griechische, sondern deutsche, nicht mehr schöne, sondern gelehrte Literatur behandeln. Jedes Literaturverzeichnis in einer Arbeit stellt einen solchen Ausflug in die Erforschungsgeschichte dar.

VII. Wir stellen schließlich noch in Kürze drei Fragen, die weniger die Literaturhistorie selbst als ihr logisches Verhältnis zu anderen Disziplinen betreffen. Zunächst: Welches ist das Verhältnis der niederen Literaturhistorie zur Textkritik? Mau unterscheidet gewöhnlich die niedere Textkritik, die von der Ueberlieferung des Werks zu dem Werke selber aufsteigt, und die höhere Textkritik, die von dem Werke zu dem Verfasser aufsteigt; diese Unterscheidung gilt gleichmäßig für dichterische wie für gelehrte Texte. Textkritik ist also nichts als Literaturhistorie unter bestimmtem philologischen Gesichtswinkel betrieben, ist Literaturhistorie durchs Mikroskop gesehen, indem ihre untersten Gegenstände nicht Werke, sondern Buchstaben bilden. Deshalb berühren sich mit einzelnen Aufgaben der Literaturhistorie die einzelnen Aufgaben der Textkritik, ohne sich mit ihnen zu decken. Das mag ein Rückblick erweisen. Was zunächst die Beschreibung anlangt, so gehört sie sowohl der niederen wie der höheren Textkritik an, da die Beschreibung des Werks das Ziel der niederen und den Ausgangspunkt der höheren Kritik bilden muß. Entstehungs- und Vorgeschichte fallen offenbar ganz in das Gebiet der höheren Textkritik. Von der Nachgeschichte fällt ebenfalls in die höhere Textkritik die Ueberlieferungs- und die Textgeschichte, die beide der Textkritiker vornehmlich zwecks Vorbereitung einer textkritischen Ausgabe erforscht, während die Benutzungsgeschichte (und erst recht die ganze höhere Literaturhistorie) außerhalb des Gesichtskreises der Textkritik liegt. Dieser Aufsatz kann deshalb als Ergänzung meiner »Einführung in die Textkritik« von 1921, welche (als Prolegomenon meiner Gandinusausgabe) die Grundbegriffe und Grundsätze der niederen Textkritik entwickelte, nach der Seite der höheren Kritik hin gelten.

Wir fragen weiter, wie sich die Literaturhistorie zu den anderen Disziplinen der die Literatur erforschenden Wissenschaft verhält. Antwort: Sie ist nur die individualisierende oder historische Disziplin der Literaturwissenschaft, die außer dieser noch verschiedene generalisierende oder systematisierende Disziplinen enthält (Literatursoziologie, vergleichende Literaturwissenschaft, Poetik). Jedoch ist dies nur eine der möglichen Einteilungen, und man kann die Literaturhistorie logisch gerade so gut, wie als historische Disziplin der Literaturwissenschaft, als literarische Disziplin der historischen Wissenschaft auffassen, und sie dann, statt mit anderen Disziplinen der Literaturwissenschaften, mit anderen Disziplinen der historischen Wissenschaften zusammenfassen. Doch ist die erste Einteilung die viel natürlichere, weil die Ergebnisse und Begriffe der verschiedenen Literaturwissenschaften für den Literatur-

historiker verwertbar sind, während er mit zahlreichen Ergebnissen und Begriffen gewisser Geschichtswissenschaften, z. B. der Wirtschafts- oder Kriegshistorie, nichts anfangen kann. Auch die Beziehungen zur Sprachhistorie sind nicht eng genug, um die hergebrachte Verkoppelung beider Disziplinen durch akademische Personalunion zu rechtfertigen.

Man kann schließlich fragen, ob die Literarhistorie, worunter wir ja die Erforschung der Geschichte der wissenschaftlichen Literatur verstanden, ein Zweig der Literaturhistorie oder der Wissenschaftshistorie ist. Die Antwort hängt wieder von dem gewählten Einteilungsprinzip ab, nämlich davon, ob man die Wissenschaften nach ihrem Gegenstande oder nach ihrer Methode einteilt. Beides ist zulässig. Alsdann ergibt sich für unseren Fall, daß die Literarhistorie (die niedere wie die höhere) ihrem Gegenstand nach Wissenschaftshistorie, ihrer Methode nach Literaturhistorie ist. Entsprechend treibt der Historiker der schönen Literatur der Methode nach Literaturhistorie, dem Gegenstand nach Kunsthistorie. Ein solches logisches Verhältnis findet sich bei den verschiedensten Wissenschaften, z. B. bei der mathematischen Astronomie oder der Religionspsychologie, die dem Gegenstand nach Astronomie oder Religionswissenschaft, der Methode nach Mathematik oder Psychologie sind. Die literarhistorischen Methoden sind also z. T. dieselben wie die, mit denen die schöne Literatur erforscht wird. Ebenso ergibt sich, daß der literarhistorische Gegenstand nur einer aus einer Reihe von Gegenständen der Wissenschaftshistorie ist, die es außer mit der Geschichte der Literatur noch mit Gelehrten-, Unterrichts- und Methodengeschichte zu tun hat. Diese begriffliche Einteilung schließt keineswegs aus, daß die einzelne literaturgeschichtliche Arbeit andere, z. B. gelehrtengeschichtliche Untersuchungen enthält, wie umgekehrt jede noch so entlegene fachwissenschaftliche Arbeit, schon wenn sie ihren eigenen Urheber und ihr Erscheinungsjahr angibt, einen Baustein zur Literarhistorie liefert. Begriffliche Einteilungen — das gilt auch für alle bisherigen — wollen und können nicht reale Grenzziehungen bezeichnen oder gar vorschreiben. Wir sagten schon, daß man ein Werk nicht literarhistorisch erschöpfend behandeln kann, ohne seinen Wurzeln im Geiste des Verfassers nachzugraben, und damit ein Stück Gelehrtenbiographie zu liefern, und umgekehrt keine Gelehrtenbiographie schreiben kann, ohne die Auswirkungen der Persönlichkeit in ihren Werken nachzuweisen, also die Literarhistorie zu bereichern. Ist der Literarhistoriker aber Wissenschaftshistoriker, so hat er es mit einem Gegenstande zweiter Ordnung zu tun, und muß er also auch den Gegenstand seines Gegenstandes kennen, d. h. die Sache, auf die sich das erforschte Werk bezieht. Er muß also

sekundäre, literaturwissenschaftliche Kenntnisse mit primären, sachwissenschaftlichen Kenntnissen verbinden (während der Dichtungshistoriker zwar auch primäre Kenntnisse besitzen muß, z. B. um die Naturtreue eines realistischen Romans zu beurteilen, aber hierbei mit der Lebenserfahrung auskommt oder auszukommen glaubt). So wenig daher jemand Medizinhistoriker sein kann ohne Mediziner zu sein, obwohl Wissenschaft und Menschenleib gewiß verschiedene Gegenstände sind, so wenig kann man, ohne Jurist zu sein, die Geschichte der Rechtswissenschaft erforschen, z. B. den Fortschritt würdigen, den ein Werk bedeutet. Der Rechtsliterator muß also Wissenschafts-, Rechts- und Literaturhistoriker in einer Person sein, und die Quellen, Begriffe, Ergebnisse und Methoden dieser Wissenschaften beherrschen. Freilich braucht der Rang des Forschers nicht in beiden Gebieten, dem des primären und des sekundären Wissens, gleich hoch zu sein; ein mäßiger Mediziner z. B. kann ein trefflicher Medizinhistoriker sein und umgekehrt. Wir wollen sogar nicht verkennen, daß grade die großen Gelehrten (wie übrigens auch die großen Dichter), in der Regel geneigt sein werden, über die Literaturhistoriker zu denken, wie Grillparzer in seinem Epigramm:

Niemals etwas, immer über,
Ueber etwas schreib, mein Lieber!
So kommt Eignes zur Entfaltung
Und das Fremde gibt die Haltung.

Was Grillparzer von denen gedacht hätte, die, wie ich hier, über die, die über etwas schreiben, schreiben, ist nicht auszudenken.

DIE DICHTUNG IM WELTBILD GROSSER STAATSMÄNNER [1].

VON

PERCY GOTHEIN (BONN).

I.

Λόγος und *Σοφία*, Wort und Weisheit sind unscheidbar. Erst die geprägte Form verleiht den Gedanken Wirklichkeit und Adel. Nicht zuerst umherflatternde und himmelstürmende Gedanken, die sich ein dürftiges Gewand in zufälligen Worten zusammenklauben, nein, die *σοφία* muß wie die Athene in voller Rüstung aus dem Haupte des Zeus hervorspringen, denn:

Kein Ding ist wo das Wort gebricht.

Geprägte Formen und ihre Präger weisen uns den Weg. Weisheit ist nicht unabhängig von ihrem Träger, da mit jedem Wort aus dem Bereich der *σοφία* eine Fülle des Ungesagten mitgesetzt ist, aber ganz verschieden je nach Wucht und Gewicht dessen, der spricht und der hört.

Die erste Frage auf dem Wege zum Thema: Die Dichtung im Weltbild großer Staatsmänner ist diese: wie verhält sich der theoretisch-wissenschaftliche und wie der praktisch-staatsmännische Mensch zur Dichtung. Man möge nicht in abstracto die beiden Typen in allen Möglichkeiten ihres Verhältnisses zur Literatur durchkonstruieren — das wäre wie die Tätigkeit des Schaufensterdekorateurs in Modehäusern, der um die leere Schneiderbüste ausprobiert, welche Toiletten zusammenpassen und welche nicht — nein, wählen wir von jedem Typus einen ganz hervorragenden Vertreter, aus dessen Stellungnahme wir klar das Verhältnis ersehen können, in dem jeder von den beiden zur Dichtung steht. Greifen wir auf den ersten theoretisch-wissenschaftlichen Menschen ganz großen Stils zurück, auf Aristoteles und seine berühmte Schrift: De arte poetica. All-

1) Studie auf Grund eines Vortrages gehalten in der Kantgesellschaft Bonn im Febr. 1927.

bekannt ist es, welchen nachdrücklichen Einfluß dieses Werk auf die späteren Literaturen ausgeübt hat. Während der Hauptherrschaftszeit aristotelischer Ideen in der mittelalterlichen Philosophie war sie zwar noch verschollen. Sie taucht in der Renaissance auf und wird dann durch italienische Theoretiker in Frankreich bekannt, wo sie auf das klassische Drama die Hauptwirkung ausübt. Also von Aristoteles zur französischen Tragödie führt eine gerade Linie. Welcher große Staatsmann beschäftigt sich aber vorzugsweise mit ihr? Gerade von dem größten Herrscher der neueren Zeit, von Napoleon haben wir bis ins Einzelne gehende Aeußerungen, die uns der Graf Las Cases in seinem Mémorial de Ste. Hélène überliefert. Man könnte einwenden, daß Napoleon auf St. Helena nicht mehr aktiver Staatsmann war, daß ihm in seiner vollständigen Abgeschlossenheit, wie er gleichsam im elfenbeinernen Turm saß, alle Einwirkungen auf die Außenwelt abgeschnitten waren, und daß sich dadurch notwendigerweise sein Urteil über die Außendinge ändern mußte. Jedoch verleugnet er auch dort bei seiner erzwungenen vita contemplativa nie den typus activus, der er im Grunde immer geblieben ist [1]).

Den großen Unterschied zur theoretischen Betrachtungsweise sehen wir daran, wie Aristoteles seinem Stoff gegenübertritt: sachlich, d. h. er tritt zunächst in keinerlei innere Beziehung zu ihm. In seiner schlechthin bewundernswerter Klarheit greift er die einzelnen Dichtungsgattungen unter den fruchtbaren Begriff der nachgestaltenden Darstellung (*μίμησις*) zusammen. Dann leitet er den zusammengefaßten Strom wieder in besondere Kanäle und betrachtet alles im Einzelnen. Dies ist noch wertfrei. Im vierten Kapitel [2]) kommt aber etwas Neues. Da zeigt uns Aristoteles, daß er mit der bisherigen Einteilungsmethode nicht mehr weiter kommt, wenn er das Wesentlichste erfassen will. Er muß werten; damit wechselt er seinen Standpunkt, und es erscheint vor uns die ethische Persönlichkeit, die spricht: *οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι (τῶν ποιητῶν) τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια.* »Die heilig Ernsteren aber unter den Dichtern stellten die schönen Taten dar; die mit weniger Zufriedenen die Taten der Schlechten, erstmals Schmählieder dichtend, wie andere Hymnen und Preislieder.« Wir müssen bei diesem Satze verweilen um seiner großen Bedeutung willen. Es sind verschiedene Stufen des Wissens, die daran kenntlich sind, ob in dem ausgesprochenen Worte, in dem der Gedanke geprägt ist, eine größere oder geringere Fülle des

1) Ich verweise auf das Werk Berthold Valentins: Napoleon, im Verlag Georg Bondi das für das Begreifen Napoleons ein neues Maß setzt.

2) ed. Tauchnitz Lipsiae 1870 pag. 5.

Ungesagten mitgesetzt ist, oder mit andern Worten: ob dem Ausspruch ein größerer oder geringerer Geltungsbereich zukommt oder: wie große Fülle des Wissens im Worte des Sprechenden mitklingt; das alles wird an diesem Beispiel deutlich. Im ersten Kapitel der Poetik, wo von der *μίμησις* und ihren Arten in der Dichtung die Rede ist, steht hinter dem Wort nichts weiter, als was durch seinen Begriff umrissen ist, es ist bloß eine Einsicht in die Einteilung der Dichtung. In unserm Satze betritt Aristoteles aber den Bereich der *σοφία*, denn er spricht als sciens bonum et malum. Nun schaut er die Dichtung eingefügt in das Weltganze, wie es eben das griechische Auge tut, aristokratisch und alles an der *καλοκάγαθία* messend. Dieser aristotelische Satz hat eine gewaltige Wirkung in der Geschichte des Geistes späterer Jahrhunderte gehabt. Es zeigt nur seine Fruchtbarkeit, daß er begeisterte Folge wie erbitterte Anfechtung erfuhr.

Um der Abgrenzung willen wollen wir die letztere zunächst betrachten. Die Wissenschaft hält sich ihrem Wesen nach nur gern an das, was unbestreitbar nachweisbar ist. Nun ist aber die Sphäre, wo das Einverständnis aller statt hat, nur eine beschränkte und deckt sich durchaus nicht mit dem ganzen den Menschen zugänglichen Bereich. Bringt aber ein Denker, älterer wie neuerer Zeiten gleichviel, in die wissenschaftliche Untersuchung ein außerwissenschaftliches Wissen hinein, also ein Wissen, das in der Sphäre des Einverständnis aller nicht auf seine Richtigkeit nachgeprüft werden kann, denn es stammt ja anderswoher, wie hier die aristotelische Rangordnung Tragödie über Satire, so schreitet die wertfreie Wissenschaft dagegen ein und sagt: wir erkennen nur formale Kriterien für die Dichtung an und lehnen die inhaltliche Wertstaffel ab. Eine gute Satire steht auf derselben künstlerischen Stufe wie eine gute Tragödie — diesem Kampf liegt schließlich der Kampf zwischen aristokratischer und demokratischer Weltanschauung zugrunde, der unter den verschiedensten Flaggen ausgefochten wird.

Die aristokratische französische Gesellschaft des 17. Jahrhunderts hat die aristotelische Stelle in ihrer Weise ausgelegt und für ihre klassische Tragödie die Regel daraus gezogen, daß auf der Bühne nur Könige und Helden zu erscheinen hätten. Spätere Opposition, sich auf Shakespeare berufend, ließ diese Beschneidung der Darstellung des Lebens nicht mehr gelten. Sie warf mit der französichsen Tragödie auch die aristotelische Poetik über Bord; sie wollte das volle saftige Leben. Lesen wir aber wieder im Urtext: *τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις* so behält dieser Satz auch für das saftigste Leben seine Gültigkeit.

Man behalte diese *καλὰς πράξεις* des Aristoteles im Sinn, wenn wir jetzt zu Napoleon kommen. Ich wähle eine bedeutsame Stelle, die sich

in unsern Gedankengang einfügt oder vielmehr, wir haben unser ganzes bisheriges Gedankengerüst zu dem Ziel hin aufgebaut, um den rechten Standpunkt zu gewinnen, von dem wir aus die napoleonischen Aussprüche in ihrer besonderen Stellung erkennen können. Las Cases berichtet von einer Unterhaltung mit dem Kaiser über die Tragödie und dessen Worte [1]): Une bonne tragédie gagne chaque jour davantage. La haute tragédie, continuait-il, était l'école des grands hommes; c'était le devoir des souverains de l'encourager et de la répandre et il n'était pas nécessaire, prétendait-il, d'être poète pour la juger, il suffisait de connaître les hommes et les choses, d'avoir de l'élévation et d'être homme d'état; et s'animant par degrés: La tragédie, disait-il avec chaleur, échauffe l'âme, élève le coeur, peut et doit créer des héros. Sous ce rapport peut-être la France doit à Corneille une partie de s e s b e l l e s a c t i o n s; aussi Messieurs, s'il vivait, je le ferais prince.

Man könnte hier eine quellengeschichtliche Untersuchung einschieben, wo unter den Aesthetikern des 18. Jahrhunderts Anklänge ähnlicher Meinungen zu finden sind, und man dürfte Verwandtes in der revolutionären Ideologie der voraufgehenden Zeit finden. Jedoch im Munde Napoleons hat ein Wort einen ganz anderen Nachhall als bei einem Aesthetiker oder einem Revolutionsmann und dann tragen alle seine Aussprüche so unverkennbar die Prägung des Genies, so daß sie nur ihm anstehen und die Frage der Herkunft von minderer Bedeutung ist. Und doch haben wir eine, vielleicht die wichtigste Linie aus der Vergangenheit hergezogen, die von Aristoteles; aber nicht so sehr um der historischen Herleitung willen als wegen des Gegensatzes und der Gemeinsamkeit zweier hervorragender Gestalten verschiedener geistiger Artung. Wo sie sich treffen, da ist die unwillkürliche Uebereinstimmung in dem Wort, das beide in ihren Aussprüchen am meisten betonen: τὰς καλὰς πράξεις und: les belles actions de la France. Es ist nur e i n Wort, ein Punkt, in dem sich der Meister derer, die da wissen, mit dem Meister derer, die da tuen, berühren. Ihre Ursprünge sind verschieden und ihre Wege gehen auch gleich wieder auseinander. Zwei Welten berühren sich hier in einem bedeutungshaften Worte, das der geistige und der weltliche Herrscher mit gleicher Majestät aussprechen: die schönen Taten, die in der Tragödie dargestellt werden und die von der Tragödie ausgehen. Was liegt zugrunde? Die Geister teilen sich seit jeher in zwei Lager. Die einen die Kritikernaturen, die sich an den Unvollkommenheiten und Häßlichkeiten der Welt stoßen, höhnen veraltete und entstellte Formen, aus denen das frühere Leben entwichen ist. Das sind die εὐτελέστεροι des Aristoteles,

1) Mémorial de Sainte-Hélène 4. ed. Bruxelles 1228 II p. 271.

die mit weniger Zufriedenen, die ganz auf das Widerwärtige dieser Welt eingestellt sind, und ihre Aufgabe darin sehen, es zu vertilgen. Die andere Art, zu der unsere beiden Heroen gehören, reißt nie ein um des Einreißens willen, sondern tut jeden Schritt zum Aufbau einer neuen, ihrer Welt. Die großen aufbauenden Geister, wie es Napoleon und Aristoteles auf verschiedenen Gebieten gewesen sind, haben irgendeine innere Abneigung gegen die nur verneinenden Geister der Satire und der Persiflage. Aristoteles weist ihnen die zweite Stufe an als *εὐτελέστεροι* und es ist doch kein Zufall, daß im Mémorial de St. Hélène Napoleon kein einziges Mal über Molière spricht, wohingegen Corneille der Kranz zuerkannt wird: Frankreich habe ihm ein Teil seiner schönen Taten zu verdanken. Ich sagte nur in einem Punkte berühren sich der große Vertreter des theoretisch-wissenschaftlichen Geistes und des praktisch-staatsmännischen und zwar in dem, wo beide sich aus dem engeren Kreise ihrer Sachlichkeit, der sich nicht berührt, emporheben und auf der gemeinsamen Ebene des Heroischen treffen. Erst als der griechische Philosoph aus seiner strengen Objektivität und seelischen Unbeteiligtheit heraustritt und seine eigene Ueberzeugung von den *σεμνότεροι καὶ εὐτελέστεροι* ausspricht, hinter der seine Weisheit steht, d. i. sein wissenschaftlich nicht nachprüfbares Wissen um den Fug der Weltordnung, da prägt sich der Höhepunkt seines Gedankens die Worte: *τὰς καλὰς πράξεις* die wir bei Napoleon als les belles actions wiederfinden. Aber dieselben Worte stehen bei den beiden in verschiedener Beziehung zur Tragödie. Aristoteles sieht sie vom Dichter aus, Napoleon vom Wirker, jedoch beide vom Standpunkt des Beschauenden, denn weder der eine ist selbst Dichter, noch der andere ist mehr Wirker, aber sie machen durch ihre besondere Anteilnahme die Sache der Ausübenden zu ihrer eigenen. Es besteht da eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen Leben und Dichtung. Aristoteles erkennt als die höchste Form der Dichtung die Darstellung hehrer und heldischer Taten. Napoleon schließt den Ring, indem er wiederum die Begeisterung zu heldischen Taten von der hohen Dichtung als Ursprung weltumwälzender Geschehnisse ausstrahlen läßt. Ist das nicht die Krone, der oberste Reif menschenmöglichen Wirkens und Dichtens? Die beiden Großen ergänzen sich zur Erkenntnis eines der obersten Urgesetze des Lebens. Suchen wir nach Namen, nach Verwirklichungen dieses Urgesetzes, so mögen wir uns bewußt bleiben, daß, was wir auch nennen, nicht die einzige, einmalige Verwirklichung ist, sondern daß sich dies jedesmal wiederholt, wenn sich Menschenwesen und Werk zu solchen Höhen erhebt. Aber gedenken wir hier der Namen vierer Werke, die weithin als Marksteine ragen: die Schlacht bei Salamis — die Perser

des Aischylos; Corneilles Cid und die Schlacht bei Arcole: darin liegt die geheime Verschlingung und Wechselwirkung von Wort und Tat beschlossen.

II.

Bisher haben wir die napoleonische Haltung im Vergleich zur aristotelischen betrachtet. Wenden wir uns nun zu ihr selber. Napoleon verwandelt sich alle Dinge der Umwelt an. So bezieht er auch die Dichtung und darin mit Vorliebe die Tragödie in seine Weltgestaltung ein. Autonomie, Eigengesetzlichkeit oder gar der Standpunkt des l'art pour l'art wäre ihm ebenso widersinnig erschienen als die deutsche Kleinstaaterei vor 125 Jahren. Er verliert nie das Ganze aus dem Auge. Er ist wie der Demiurgos, in dessen Weltenplan jedes seine vorbestimmte Stelle hat. Hinter allem ist sein einheitlicher Wille spürbar zum Aufbau seines neuen Weltgebäudes, zu dem er sich berufen wußte. Ob er nun sich mit dem Schauspieler Talma über die geziemendste Charakterdarstellung des Heroischen auf der Bühne unterhält, ob er Goethe den Vorschlag zu einem Caesardrama macht, in dem der Sinn des Weltkaisertums in seinem Ahn dargestellt werden sollte — was im Altertum das Schicksal war, sei heute die Politik, sagte er damals — ob er endlich Corneille, wenn er zu seiner Zeit gelebt hätte, zum Fürsten machen wollte, überall weht uns der heiße Atem des Demiurgen an, überall spricht in gleicher Weise sein wankelloser Weltbildnerwille. Das alles umspannende Herrschergefühl großer Fürsten ist immer gleich, ob es nun sagt: *εἷς κοίρανος ἔστω εἷς βασιλεύς* oder l'état c'est moi oder: Ich bin der erste Diener meines Staates, überall ist es das Weltgefühl, Erster zu sein und im Mittelpunkt eines Kosmos zu stehen, der von ihnen durchseelt wird. Nur unter der Voraussetzung dieser seelischen Haltung bei Napoleon sind seine Aussprüche zu werten.

Er ist ja, wie man gesagt hat, ein Einbruch antiker Welt in die durchaus abgeleitete Endzeit des Rokoko, das in Frankreich freilich etwas verschüchtert durch die Guillotine der Revolution doch bis ins erste Kaiserreich hinein die ästhetische Grundstimmung der Gesellschaft bleibt. Als Zeuge einer stärkeren Zeit steht er da wie ein einsamer Granitblock-Findling im Flachland zwischen Rokoko und Romantik. Wie mit den andern Mächten so steht er auch mit den bedeutenden zeitgenössischen Vertretern der französischen Literatur auf gespanntem Fuße. Betrachten wir näher, warum? An seinem Verhältnis zu Frau von Staël. Frau von Staël ist eben das Bindeglied zwischen Rokoko und Romantik. Als

Tochter Neckers, des Finanzministers Ludwig des XVI. und Freundin der Brüder Schlegel ist die Spanne gezeigt, die sie in ihrem geistigen Leben umfaßt. Es kommt hinzu, daß sie von Vaters Seite aus dem protestantischen Genf stammte und ihr zeitlebens ein starkes protestantisches Gefühl für geistige Unabhängigkeit und Selbständigkeit innewohnte.

Seit sie Napoleon nach der Rückkehr von seinem ersten italienischen Feldzug sah, fühlte sie sich von dem größten Manne ihres Jahrhunderts angezogen. Sie wußte sich als die bedeutendste Frau Frankreichs und fand, daß sie zu Napoleon als dem größten Manne eher gehörte als die bescheidenere Josephine. Sie mochte sich erträumen, ihm zur Seite als Weltkaiserin zu thronen. Aber sie träumte in ihrem Leben noch manches andere, was auch nicht zur Wirklichkeit wurde. Das nahm ihr Napoleon übel, denn alle s e i n e Träume wurden zur Tat. Es ist seine Abneigung gegen die Ideologen: alles Illusionistische war ihm, dem Täter, verhaßt. Man kann es schon den Träumen ansehen, ob sie illusionistisch nur eine Sehnsucht anzeigen, die in Wirklichkeit umgesetzt, ein Zerrbild ergäbe, oder ob sie tat-schwanger sind, eine Ahnung, die blitzartig das Dunkel der Zukunft erhellt. Dem persönlichen Andrängen Frau von Staëls setzte er Widerstand und Ablehnung entgegen. Bei einem großen Empfang trat sie zu ihm und fragte: Sire, wen halten Sie für die berühmteste Frau Frankreichs? Napoleon erwiderte trocken: Diejenige, die die meisten Kinder hat. — Indigniert darauf Frau von Staël: Sire, Sie lieben die Frauen nicht. — O doch, Madame, ich liebe die meinige sehr.

Ein andermal wollte sie ihn in seinem Palais aufsuchen. Er mochte nicht. Il[1]) est très vrai que le général voulant le lui faire sentir s'excusait un jour d'être à peine vêtu et qu'elle avait répondu avec sentiment et vivacité que cela importait peu: que le génie n'avait point de sexe.

Trotz allem hat er sie bis zuletzt als bedeutende Frau zu schätzen gewußt: Et[2]) malgré tout le mal qu'elle a dit de moi, sans compter tout celui qu'elle dira encore: je suis loin, assurément de la croire, de la tenir pour une méchante femme: tout bonnement c'est que nous nous sommes fait la petite guerre et voilà tout!

Besonders aber geht uns in unserm Zusammenhang seine Haltung zu ihren schriftstellerischen Leistungen an. Im obenerwähnten Sinne ist ihre Corinna ein ganz illusionistisches Werk. Frau von Staël träumt sich in die Corinna, eine italienische *poetessa ed improvisatrice* hinein, die sie, wie weiland Petrarca, auf dem Kapitol mit dem Dichterlorbeer krönen läßt. Man stelle sich einmal vor, welche Gefühle Napoleon haben mußte bei einer Phrase wie dieser: Ce n'était plus une femme craintive, mais

1) Mémorial II p. 147. 2) VI p. 368.

une prêtresse inspirée, qui se consacrait au culte du génie. Wir wissen von ihm selber, wie er darauf reagiert hat: Je[1]) la vois, je l'entends, je la sens, je veux la fuir et je jette le livre. Es ist das unechte Illusionistische, was ihn abstößt. Aber es gibt noch einen tieferen Gegensatz. Bei dem ersten Zerwürfnis schickt er seinen Bruder Josef, der bei ihr verkehrte, hin und läßt sie fragen: warum sie seinem Régime nicht anhinge? Wolle sie die von ihrem Vater hinterlegten Gelder? — Sie könne sie haben. — Wolle sie in Paris wohnen? — Er gestatte es. — Ja was wolle sie denn eigentlich? — Mein Gott, erwiderte Frau von Staël, es handelt sich ja doch gar nicht darum, was ich will, sondern was ich denke. — Solche Unterscheidung kannte Napoleon nicht. Denn was er dachte, wollte er, und was er wollte, das tat er. Frau von Staël wollte aber in ihrem Salon unverbindlich und unverantwortlich denken und plaudern. Ein Beispiel für ihre Unverantwortlichkeit ist dieses: Napoleon bemühte sich gerade darum, wieder den katholischen Ritus in Frankreich einzuführen und stand mit der Kurie in Verhandlung um das Konkordat. Da kam ihm Frau von Staël mit ihrem großen Pariser Einfluß in die Quere und machte Stimmung für die freie Liebe und freie Ehe als Staatsdoktrin. Doch wäre es ungebührlich, das ernste Ringen unserer Vorväter nach dem Gute der Denkfreiheit mit einer leichten Handbewegung beiseite zu schieben. Es handelt sich jedoch hier nicht darum, den Standpunkt des in veralteten und geistestoten Fesseln sich nach Freiheit sehnenden Geistes einzunehmen, sondern man muß sich fragen: wie ist die Sicht des aufbauenden Staats- und Weltlenkers? Also von dort aus gesehen ist Denkfreiheit von jeher die Forderung des gegen eine Katholizität sich aufbäumenden Ketzertums gewesen, das seine Berechtigung im Proteste gegen die jeweilige, in der Tat aber nur zeitweilige Denkfaulheit der Katholizität suchte. Nun konnte es aber auch seinen grimmigsten Feinden nicht einfallen, Napoleons staatliche Katholizität, d. h. seine Weltumspannung der Denkfaulheit zu bezichtigen. Da liegen andere Motive zugrunde. Ketzer kommt bekanntlich vom griechischen *κάθαρος*. Sie nannten sich die Reinen, die unbedingt der wahren Lehre oder der untrüglichen Stimme ihres eigenen Gewissens folgten. Es gibt eine abschätzige Bezeichnung dieser Haltung, wenn sie übertrieben auftritt. Wir bezeichnen sie dann als Konsequenzmacherei, d. h. eine Teilfunktion wird ohne Rücksicht auf das Ganze bis zum Aeußersten durchgedrückt.

Der uralte Kampf zwischen dem *καθ' ὅλον* und den *κάθαροι* entbrennt von neuem wieder zwischen Napoleon und Frau von Staël. Betrachten wir den Gegensatz zunächst von seiner prinzipiellen Seite: jeder Zeit-

1) V p. 277.

spanne ist eine Grenze ihrer Erkenntnis gesetzt, innerhalb derer sie sich bewegt; wohl mag sich diese Grenze im Laufe der Zeit verschieben. Nachträglich läßt sich leicht feststellen, wer den obersten Punkt erreicht. In Deutschland ist dies damals Goethe. Die oberste Erkenntnis nennen wir aber Weisheit, und wir sind vorher schon bei Aristoteles auf sie gestoßen, als das Wort, ja das Zauberwort, in das die meiste Macht hineingebannt ist; oder schlichter mit den Worten von vorher: welche Fülle des Ungesagten im geprägten Wort mitklingt und zwar so, daß wir uns klar sind, daß unser sonntäglichster Verstand im besten Falle und in seltenen Stunden einmal das Ausmaß solcher Fülle erahnen kann. Lesen wir nun die Schriften von Mme. de Staël und die von Napoleon, so werden wir nicht zweifelhaft sein, in wessen Worten eine größere Fülle des Ungesagten, nicht Sagbaren aber um so Wirksameren mitschwingt. (Man möchte es fast den unsichtbaren aber doch spürbaren ultravioletten Strahlen vergleichen.) Frau von Staël war aber durch und durch Protestantin. In den dix années d'exil schreibt die Verfolgte: Le plus grand grief de l'empereur Napoléon contre moi c'est le respect dont j'ai été toujours pénétrée pour la véritable liberté. Frau von Staël ist eine moderne Frau. Alles, was das spätere 19. Jahrhundert gebracht hat: Frauenemanzipation, schrankenloser Individualismus jedes Einzelnen, kurzum: la véritable liberté, die zur Atomisierung der Gesellschaft geführt hat, findet in ihr den überzeugten Vertreter; demgegenüber das ursprünglichere Menschtum Napoleons, der mit keinem seiner Zeitgenossen verglichen werden kann, nur mit gleich ragenden Gestalten der Vorzeit, mit Caesar und Alexander und Friedrich dem Großen. Er ist der Widerpart der modernen Velleitäten, der noch einmal die berstende Welt in den Ring des Weltkaisertums, den Traum Dantes, zusammenraffen will. Man höre seine Worte, wo er von den ihm feindseligen Schriftstellern spricht. Je suis destiné a être leur pâture; mais je redoute peu d'être leur victime: ils mordront sur du granit. Ma mémoire se compose toute de faits, et de simples paroles ne sauraient les détruire. Si le grand Frédéric ou tout autre de sa trempe se mettait à écrire contre moi, ce serait autre chose: il serait temps à m'émouvoir peut-être; mais quant à tous les autres quelque esprit qu'ils y mettent, ils ne tireront qu'à poudre. Je survivrai . . . et quand ils voudront être beaux, ils me vanteront . . . Und wenn sie schön sein wollen, müssen sie mich loben. Das ist wahr, namentlich für unsere und alle nachfolgenden Zeiten. Der Tadel fällt auf den Tadler zurück. Wer heute noch kleinliche Züge an Napoleon finden will, ist selber kleinlich. Anders seine Feinde von damals, die mit ihm kämpften, Frau von Staël, Görres, Arndt, der Freiherr vom Stein,

die ihr Schicksal trieb, wider den Riesen sich anzustemmen, die mußten sich für seine Demiurgen-Aufgabe verschließen und ihn schwarz und böse wie einen großen Teufel anmalen, um Kraft gegen ihn zu gewinnen.

Nach diesen Feststellungen sind wir endlich zur Kernfrage von weittragendster Bedeutung und schwierigster Entscheidung gelangt, um die wir von Anfang kreisen. Ist die Dichtung autonom, hat sie ihre Eigengesetzlichkeit oder ist sie eingeordnet in ein Höheres, Umfassendes? Wir sind gewohnt, daß die Kunst unabhängig vom Staate sein muß, um zu gedeihen, aber vom Staat, wie wir ihn heute kennen, als einen mehr oder weniger unpersönlichen Verwaltungsapparat. Aber wenn der Staat nicht nur ein Notbehelf für die laufenden Bedürfnisse ist, sondern ein »imperium in statu nascendi«, konzentriert in einer weltumspannenden Persönlichkeit, darf da die Kunst noch seitab stehen oder kann es nicht anders geschehen, als daß der Demiurg, hier der große Staatsmann, ihr in seinem neuen Weltbild die rechte Stelle einräumt? Wer sich von den Großen mit solchen Demiurgengedanken getragen hat, wer selbst ein Weltbildner gewesen ist, hat g e g e n die Autonomie der Kunst entschieden. Wir wissen, wie Platon in seinem Staat der Dichtung eine besonders abgegrenzte Aufgabe für die Seelenbildung zuweist. Er ist einerlei Meinung mit Napoleon, der sagt: La haute tragédie était l'école des grands hommes. Man wende nicht ein, daß Platon ja die Tragöden und selbst Homer aus seinem Staate verbannt und nur das hymnische Weihespiel zur seelischen Heranbildung der *φύλακες* geeignet hält. Napoleon und er sind hier im Zweck gesellt und hätten sich auch über die Mittel geeinigt. Sodann haben wir es selbst bei dem theoretischen Aristoteles gesehen, was aus seinem bedeutungsvollen Wort: *τὰς καλὰς πράξεις* spricht, nämlich die Einordnung in ein höheres Weltganzes. Frau von Staël, die wir als Gegenbeispiel gewählt haben, ist aber autonomistisch gesinnt und vertritt in ihrer Corinna eine romantische Kunstanschauung, die dem Täter Napoleon durchaus zuwider sein mußte. Dichtung ist für sie ein romantisches Reich für sich, und der Gegenspieler in dem Roman, Corinnas Geliebter, der edle Lord Nelvil, der seinen schottischen Spleen nach Italien trägt, versenkt sich eine Zeitlang in den romantisch-unwirklichen Liebestraum mit der *poetessa Corinna* und kommt dann zur Einsicht: que le convenable occupation de l'homme doit être le travail avec un but und daß der zwar schöne aber unverbindliche italienische Traum nun ein Ende nehmen müsse, und daß es jetzt Zeit sei, in sein nüchternes aber solides Vaterland heimzukehren und an die Arbeit zu gehen, die einem schottischen Lord ansteht. Corinna aber geht an ihrem

Liebestraum zugrunde und die Moral dieses Romanes ist, daß der wertvoll dichterische Mensch für diese harte, nüchterne Welt zu schön, zu zart und auch zu untüchtig ist, so daß er an ihr scheitern muß. Was preist aber Napoleon an der Dichtung? Échauffe l'âme, élève le coeur, peut et doit créer des héros. Erinnern wir uns an den obersten Reifen der geheimen Wechselwirkung von Leben und Dichtung, den wir durch die Erkenntnis Napoleons und Aristoteles' geschlossen sahen, und es wird klar, welche Gefahren das autonomistische Bestreben der Kunst hat, denn wenn sie sich selbstherrlich aus dem Weltganzen herausreißt — dieses Weltganze wird ja erst zur Wirklichkeit durch die Durchdringung und Umspannung des größten Zeitgenossen — dann beraubt sie sich ihrer stärksten Lebenssäfte, steht abseits vom wichtigsten Geschehen und: die entlaufene Seele wird zum törigen Spiele.

Es ist aber nicht immer so, daß die weltumspannendste Seele, die das Maß für die andern hält, nur ein großer Staatsmann ist. Es kann auch der große Dichter sein, der Gründer des Aion, der Spanne einer Weltzeit. Es waren nicht Corso Donati oder Papst Bonifaz VIII. die Staatsmänner, die das Maß ihrer Zeit in der Hand hielten, sondern ihr Todfeind Dante Alighieri. Der hassende Dichter hat sie für alle Zeiten in Verruf getan und in die Hölle hinabgestürzt.

Immer ist es ein Ringen verschiedener Weltprinzipien und der Sieg entscheidet sich nicht danach, wer die rohe Gewalt in Händen hat, sondern wer seine Wurzeln in tieferes Erdreich streckt als seine Widersacher. In den beiden eben genannten Beispielen ist es das eine Mal der Machthaber, das andere Mal aber nicht. In solchen Fällen hat das Urteil der Geschichte klar gesprochen; aber nun gibt es Grenzfälle, wo Dichter und Staatsmann gleichbedeutende Männer sind; wenn diese miteinander in Konflikt kommen, dann ist die Entscheidung sehr schwer, und der alte Streit entbrennt wieder von neuem: hie Staatsräson, — hie Dichtergeist. Und die Gegensätze klaffen scheinbar unversöhnlich.

Ein solcher Fall stehe hier am Schluß. Es ist das Verhältnis von Corneille zum Kardinal Richelieu. Gerade Corneille, den Napoleon als den größten französischen Dichter feiert und ihn zum Fürsten gemacht hätte, hätte er noch gelebt, kam mit dem gewaltigen Staatsmann seiner eigenen Zeit in Gegensatz. Der Kardinal, der selbst literarisch tätig war, hatte fünf Autoren, darunter Corneille bestellt, gemeinsam mit ihm Dramen auszuarbeiten, zu denen er das Thema gab, und die dann im Pariser Palais Royal vor geladenem Publikum zur Aufführung gelangten. Corneille hatte in dem ihm zugewiesenen Teile nach seinem Gutdünken etwas geändert und wurde von seinen neidischen Kollegen deshalb bei

dem Kardinal verklagt, der sehr ungehalten war und ihm sagte: qu'il fallait avoir un esprit de suite. So wirds berichtet und dies Zerwürfnis hat bei Späteren vielfach Aergernis erregt. So geht auch hier das Gezeter los: Da sieht mans wieder: Der große Herr Kardinal war so eitel, auch als ein großer Dichter gelten zu wollen und macht dem richtigen Dichter Vorschriften! Aber die Kunst läßt sich nicht kommandieren; die wächst nur unbeeinträchtigt auf eigenem Boden!

Ich habe lange gesucht, aus welcher Quelle die Nachrichten stammen, und ob es nicht eine vernünftigere Stimme darüber gäbe. Schließlich fand ich eine gerechtere und tiefdringendere Aeußerung, die von Voltaire. Dieser veranstaltete nämlich im Jahre 1765 eine Corneille-Ausgabe und er verbreitet sich in seiner Vorrede zum Cid gerade über das Verhältnis Corneilles zu Richelieu. Richelieu war seit dem geschilderten Zusammenstoß mit Corneille über diesen verärgert und als nun das Erscheinen des Cid in Paris ein großes Aufsehen machte, veranlaßte er, daß die von ihm eben gegründete Académie francaise gegen Corneille ihre berühmten: sentiments de l'Académie sur le Cid herausgebe. Voltaire beurteilt das Vorgehen Richelieus folgendermaßen: »Der erste Minister sah also die Fehler des Cid mit den Augen eines Mannes, der mit dem Autor unzufrieden ist, und seine Augen schlossen sich allzusehr vor den Schönheiten . . Ich weiß nicht, ob es möglich war, daß ein Mann, der von den Interessen Europas, den Parteien Frankreichs, den dornenvollsten Intriguen des Hofes in Anspruch genommen war, daß ein Herz, versehrt von den Schwären der Undankbarkeit und verhärtet durch erbitterte Rache, die Anmut der Scenen von Rodrigo und Chimène fühlen konnte. Er sah, daß Rodrigo sehr damit Unrecht tat, zu seiner Geliebten zu eilen, nachdem er ihren Vater getötet hatte; und wenn man zu sehr Anstoß daran nimmt, zwei Menschen zusammen zu sehen, von denen man glaubt, daß sie einander nicht sich suchen sollten, dann kann man auch nicht davon bewegt sein, was sie sagen.« Je suis donc persuadé, fährt Voltaire fort, que le cardinal de Richelieu était de bonne foi. Remarquons encore que cette âme altière, qui voulait absolument que l'académie condamnait le Cid, continua sa faveur a l'auteur. Wie kann man nun die verschiedene Haltung Richelieus und Napoleons verstehen? Einmal ist es eine veränderte Zeit und dann ein verschiedenes Alter ihres Lebens, in dem die beiden Staatsmänner mit dem Geistes Corneilles in Berührung traten. Die Haltung Napoleons ist natürlich viel freier und großzügiger als die Richelieus; er ist eben schon durch den heroischen Corneilleschen Geist durchgegangen und hat sich an ihm zu seinen Taten begeistert, während Richelieu, wie Voltaire ganz richtig unterstreicht, durch die schlimme Hofkabale

immer bedroht ist und sich verhärten muß, wenn er sich durchsetzen will. Aber abgesehen davon fällt sehr der Altersunterschied ins Gewicht. Für den jungen Napoleon ist Corneille bereits Autorität und er wächst in den Geist hinein, der von jenem ausgeht. Dem Zeitgenossen Richelieu aber, in dessen Händen alle geraden und krummen Fäden der Diplomatie Europas zusammenlaufen, ist Corneille nicht der Urheber der klassischen heroischen Haltung Frankreichs, sondern ein unbequemer Untertan, der sich nicht fügt, und den er ebensowenig wie Friedrich der Große Goethe in seiner Bedeutung ermessen kann, obwohl er selbst die heraufdämmernde Zeit der Größe seines Landes begründet. Scheinbar ist das Sich-Nicht-Fügen-Können Corneilles und Frau von Staëls dasselbe, und doch kann die Geschichte abwägen, daß Corneille und sein den Tod überdauerndes Werk dem Richelieus die Wage halten kann. Napoleon stellt ihre Synthese her; während die schriftstellernden Zeitgenossen Napoleon nicht die Wage halten können. Wie Voltaire müssen auch wir Richelieu vor Verunglimpfung in Schutz nehmen: wenn auch der von seinem Geiste durchdrungene Staatenbau Europas noch nicht die Großartigkeit der Weltgestaltungspolitik Napoleons hat; die alles umfassende Weltverantwortung hat auch auf seinen Schultern geruht und auch in seinem Weltbilde nimmt die Dichtung eine rühmliche Stelle ein.

Ueberblicken wir nochmals den Weg, den die Gedanken dieser Studie genommen haben. Der Ausschnitt, der aus der Fülle gleichwichtiger Fragen nur ins Auge gefaßt werden konnte, führte uns von unserm Boden, der wissenschaftlichen Einstellung im engeren Sinne, die wir an Aristoteles erläuterten, bis an deren Grenzen, wo sie von der Weltweisheit des griechischen Philosophen abgelöst wird. Wir sahen, wie diese höchste Weltweisheit des Denkers sich mit der Staatsweisheit des Weltgestalters trifft und in einen Kreis der obersten Wechselwirkung zwischen Dichten und Wirken zusammenschießt. Damit war auch die Rolle gekennzeichnet, die die Dichtung im Weltbilde des bauenden Staatslenkers hat. Die zweite Hälfte galt der Verteidigung der gewonnenen Position und ihrer Festigung: der Kampf des Demiurgen mit seinen Widerkräften, den wir als ein erneutes Ringen der von Urzeiten verfeindeten Kräfte des *καϑ' δλον* und der *κάϑαροι* erkannten. Wer bleibt in solchem Kampfe vor der Nachwelt Sieger? — Die Starken im Geiste, Dante und Napoleon, wenn sie auch im Leben unterlegen sind. Warum? — Weil sie die mitteträchtigen Kräfte der Welt zusammenballen, während ihre Gegner mitteflüchtig den zu ihrer Stunde gerundeten Kosmos sprengen wollen. Zum Schluß kam ein scheinbar widerstreitendes Beispiel: Corneille und Richelieu, deren beider Werk zukunftsträchtig war und doch zu ihrer Zeit nicht vereint wer-

den konnte, weil die Kräfte verlagert waren und ihre Träger, obschon sie nach dem gleichen trachteten, sich nicht erkannten.

Es ist die Sparsamkeit der Natur, daß sie den Dichterfürsten und den ihn erfüllenden Weltfürsten nie zu gleicher Stunde geboren werden werden läßt, — die Gleichzeitigkeit Goethes und Napoleons gehört nicht hierher, da beide auf verschiedenen Sternen wandelten und sich von dort nur einmal verstehend grüßten — auf daß die Aussaat des einen erst in den Seelen der Menschen reifen kann, bevor der andere kommt, und die Ernte einbringt für sein Volk und damit für die ganze Menschheit, weil wiederum ein Geschlecht unter seinen Anführern das ganze Ausmaß, die Höhen und die Tiefen des Menschenwesens erfüllt hat.

Notizen.

Guido Calogero, I fondamenti della logica aristotelica. (Studi filosofici diretti da Giovanni Gentile, Seconda Serie.) Firenze, Le Monnier 1927. 326 S.

Der aktualistische Idealismus, zu dem sich der Verfasser offensichtlich bekennt, will, gemäß seinem Prinzip der Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte, in einem grundsätzlich-systematischen Standpunkt und Deutung der ihm vorausgegangenen philosophiegeschichtlichen Erscheinungen sein. Als bisher unübertroffener Gipfelpunkt der philosophischen Besinnung, für den er sich hält, geht er an die historischen Gestaltungen heran mit dem Bewußtsein, hinsichtlich Fähigkeit eindringenden und umfassenden Verstehens, das Höchste zu leisten, was bisher möglich war. (Siehe: Avvertenza, XI.) Stellungnahme zu den vorgefundenen Auslegungsversuchen und Kritik derselben bestehen infolgedessen darin, sie als von niederer Warte aus erfolgend zu verstehen, mithin als unzulänglich und durch die eigene Auslegung überwunden zu erweisen.

Calogero unternimmt es in vorliegender Abhandlung — aus der gekennzeichneten Einstellung heraus — die Frage nach den Grundlagen, d. h. dem ideellen Ursprung und Sinn der aristotelischen Logik zu beantworten. Er tut es in der Zuversicht, »dank wesentlich anderer Reife und Grundfestigkeit philosophisch-spekulativer Einsichten« den historisch bestimmten hermeneutischen Problemen und den allerletzten Einzelfragen besser gewachsen zu sein als seine Vorgänger. Diesen, von Hegel angefangen, ist ein ausführlicher historisch-bibliographischer Exkurs im Anhang gewidmet.

Im wesentlichen dienen C.s Darlegungen dem Nachweis, daß Aristoteles Logik einen zweifachen Ursprung bzw. Grund habe, zufolge dessen auch durch eine innere Doppelheit des Gesichtspunktes bestimmt sei, was zugleich ihre mannigfachen Systemmängel und Fragwürdigkeiten erkläre. Der eine Grund ist platonisch; er wurzelt in dem Ausweg, den Plato durch die koinoonia toon genoon und die metexis fand, die Verknüpfung der sonst ganz beziehungslosen Ideen im Denken möglich zu machen. Diesem entstammt die Logik als Urteils- d. h. Verknüpfungs-Lehre (dianoetische Logik). — Der andere Grund ist Aristoteles ganz eigen und ursprünglich. Er wurzelt in der Einheit des Synolon, worin Materie und Form unauflöslich als Individualität verbunden sind, deren das Denken nur durch einen Akt intuitiver Angleichung

Herr werden kann, welchem alle Entzweiung in Subjekt und Prädikat fremd ist (N o e t i s c h e Logik). Das Organon wird dementsprechend gekennzeichnet als »eine Logik des Urteils begründet und gepfropft auf eine Logik der reinen Apperzeption«. Obwohl der erstgenannte Gesichtspunkt äußerlich dem Organon das Gepräge gibt, ist der zweite nach C.s Meinung auch für A. der an Wert höherstehende; diesem hierarchischen Unterschied ist es zu verdanken, daß die Dualität der Festigkeit des Gebäudes verhältnismäßig geringen Eintrag getan hat.

Der logischen Dualität läßt C. eine ebenso scharfe erkenntnistheoretische als N o u s und D i a n o i a entsprechen: Nous = reine intellektuelle Anschauung oder Apperzeption, ursprüngliche, adäquate einheits- oder wesensbestimmende Funktion (Noesis adiairetos he noousa to ti een einai); D i a n o i a: Funktion der Trennung und prädikativen Verbindung der noetischen Einheiten. — Damit sind gleichfalls zwei hierarchische Stufen der Erkenntnis bestimmt. Die dianoetische ist nicht in demselben vollkommenen Sinn seinsadäquat als die noetische. Letztere (Prototyp hierfür die göttliche) ist irrtumsfrei. Nur die dianoetische geht die Alternative von wahr und falsch an. Diese hat offenbar in jener ihren Grund und ihre Gewähr.

C. sucht weiterhin die Bestätigung dieser seiner Grundvoraussetzungen in der Lehre von den logischen Prinzipien, im System der Kategorien, in der Theorie der Definition, in der Urteils- und Schlußlehre. Rein dianoetisch findet er die Begründung, Herleitung und Vorrangstellung des Widerspruchssatzes (samt dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten). Die noetische Logik ist ganz im Prinzip der (apperzeptiv-intuitiven) Denkbestimmtheit, dem wahren Sinn des sonst formalistisch verfälschten sogenannten Identitätssatzes, enthalten. Aber auch was die dianoetische Entwicklung an Grundsätzlichem liefert, z. B. alles, was die gültigen Schlußmöglichkeiten betrifft, enthält nichts, was im Prinzip der Denkbestimmtheit nicht bereits in vollkommener Weise beschlossen wäre. Diese (dianoetische) Entwicklung (Hauptinhalt der Analytik) ist deswegen nicht sinn- und wertlos; sie ist entschieden mehr als Klassifizierung sprachlicher Formen; allerdings nirgends mehr als »eine scharfsichtige und wohlbegründete Aufweisung einer Reihe typischer Schematisierungen gegebener Bestimmungen des Gedankeninhaltes«. Wertlos ist sie jedenfalls als mehr weniger angemessener Ausdruck von Gesetzen, die dem Denkvollzuge inneliegen sollten. Die Unterscheidungen von Begriff und Schluß, von Apodixis und Syllogismus, die Differenzierungen nach Qualität, Quantität, Modalität können für nicht mehr angesehen werden als dem Denken äußerliche, nicht wesensnotwendige Abwandlungen der Einheitsbestimmtheit des Erkenntnisgegenstandes.

Dem Verfasser dient offensichtlich als Operationsbasis Gentiles Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung einer Logik des Konkreten einerseits, und anderseits einer (von dieser abhängigen) Logik des Abstrakten. Das ist ja in seiner tieferen Bedeutung der Kerngehalt des Aktualismus. Alle Unterschiedenheit und Mannigfaltigkeit ist danach wesenslos, wenn losgelöst

von der »immultiplikablen« Einheit des schöpferischen Denkaktes und soll immer wieder in diesen eingeschmolzen werden.« Der aristotelischen Logik geziemt daher einfach dasselbe Schicksal wie allen alten metaphysischen Begriffskonstruktionen und allen alten und neuen erkenntnistheoretischen Standpunkten; sie stellt ein Problem, das immer wieder erlebt, erkannt und vergessen werden soll« (S. 271).

Es ist klar, daß bei solcher Einstellung bis anhin für wesentlich gehaltene, die aristotelische Logik betreffende hermeneutische Probleme, voran die Frage, ob sie formalen oder realen Charakters, bedeutungslos werden (Avv. S. X).

Durch die Auffassung, daß das Ganze der Logik in einem Prinzip denk- ja allgemein erkenntnismäßiger Bestimmtheit beschlossen ist (Prinzip individuationserzeugender Einheitsstiftung, das tatsächlich die konkrete Bedeutung des sogenannten Identitätsprinzips darstellt und einfach den Sinn des Erkennens definiert) stellt sich Verf. auf einen Boden, welcher wohl allen maßgebenden erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart gemeinsam ist. Ob und wie weit solche Auffassung brauchbar sei zur Deutung der Grundlagen der aristotelischen Logik, insbesondere ob Calogeros scharfe Sonderung von Nous und Dianoia, Begriffs- und Verknüpfungsfunktion und die damit behauptete Sonderstellung des Noema, des »aneu symplokes legomenon« nicht eine Vergewaltigung bedeutet und berechtigte Grenzen deutender Wiederverarbeitung überschreitet, dies zu entscheiden müssen wir den Spezialisten aristotelischer Hermeneutik überlassen. Die Schrift bezeugt auf alle Fälle Gründlichkeit historisch-bibliographischer Vorbereitung, sowie vollendete Beherrschung des Stoffes.

Bern. Sganzini.

Frederik Ingerslew, Genie und sinnverwandte Ausdrücke in den Schriften und Briefen Friedrich Schlegels. Eine semasiologische Untersuchung. Berlin 1927. Askanischer Verlag. 235 S.

Ungewöhnlich wie an manchen Stellen die Ausdrucksweise dieses Buches ist auch die Stellung des Themas. Der Verfasser schreibt nicht in der Sprache seines Vaterlandes Dänemark, sondern deutsch, da der Gegenstand seiner Arbeit naturgemäß hauptsächlich in Deutschland Interesse erwecken muß. Es ist anzuerkennen, daß er sich verständlich zu machen gewußt hat, und daß sein Buch sich streckenweise nicht anders liest als die von Deutschen geschriebenen Bücher verwandten Inhalts. An vielen Stellen macht sich freilich die Unsicherheit des Verfassers störend bemerkbar. — Als Methode, Sinn und Wert des Begriffes Genie bei F. Schlegel festzustellen, hat der Verfasser absichtlich nicht die »philosophisch-ästhetische« gewählt, bei der man von den Kernstellen ausgeht, um den Gesamtsinn unter Berücksichtigung aller einschlägigen Gedanken des Autors zu konstruieren, sondern er hat eine »philologische« Untersuchung vorgezogen. Zunächst hat er die Stellen herausgenommen, an denen Schlegel Genie, Genius, genialisch sagt, um alle Fälle auszuscheiden, in denen das Wort im Sinne des französischen Sprachgebrauchs oder in seiner antiken Bedeutung verwendet wird. Als

einen Grundzug des Schlegelschen Geniebegriffs stellt hier Ingerslev die Vorstellung »harmonische Vereinigung« (System) verschiedenartiger Talente fest.

Von größerem Interesse ist der Hauptteil, der den Begriff Genie auch an den Stellen aufzuspüren sucht, wo Schlegel sich ganz anderer Ausdrücke bedient. Ingerslev hat hier eine verdienstliche Arbeit in Angriff genommen; begriffsgeschichtliche Untersuchungen pflegen nutzbringende Ergebnisse zu haben. Aus den Schlegelschen Synonymen für Genie wird ein gutes Stück 18. Jahrhundert durchsichtig. Als solche Synonyme werden uns vom Verfasser vorgestellt: Geist, Witz, Begeisterung, Enthusiasmus (Liebe), Gabe (Eingebung), Göttlichkeit, Heiligkeit, Gemüt. — Von den mit Recht an die Spitze gestellten Begriffen Geist und Witz will ich zuletzt handeln. Bei »Enthusiasmus« hebt Ingerslev als das Verbindende die Unmittelbarkeit, die Naturseite des Genies hervor, aber ganz deutlich vermag er den Zusammenhang nicht zu machen. Der Abschnitt »Eingebung« ist dürftig; er wäre reich geworden, wenn der Verfasser den Begriff »Erfindung« mit hineingenommen hätte, den er an anderer Stelle streift, aber in seinem Zusammenhang mit dem Geniebegriff nicht erkannt hat. Ebenso hätte das Wort »Vollendung« unter den Synonymen angeführt werden müssen, zumal da Ingerslev selber den Zusammenhang klar erkannt hat. Bei den Begriffen »Göttlichkeit« und »Heiligkeit« ist die Beziehung auf den Geniebegriff wohl klar; hier wirken aber zweifellos antike Anschauungen über den Dichter nach. Man vermißt bei Ingerslev überall die schärfere Unterscheidung dessen, was besonderes Eigentum des 18. Jahrhunderts ist, was nicht.

In dem sehr umfangreichen Abschnitt, der nachweisen soll, daß auch der Ausdruck »Menschheit (Menschlichkeit)« ein Synonym für das Genie ist, verliert sich der Verfasser in die Biographie und in die Charakteristik Schlegels. Dann springt die Darstellung auf das ästhetische Gebiet über. Es werden die Synonyme Kunsttrieb, Virtuosität, Originalität, Selbstkraft, Schöpferkraft, Meister, Größe, Erhabenheit, Feuer und Harmonische Fülle behandelt. Die wichtigste Feststellung steht am Schluß: der Begriff des Genialen hat bei Schlegel eine deutliche Beziehung auf das »Vermögen des Unendlichen«.

Bei den Wörtern »Geist« und »Witz« leisteten dem Verfasser Hildebrands Artikel im Grimmschen Wörterbuch Hilfe. Er hat gesehen, daß in dem Worte Witz ein wichtiges Synonym für Genie steckt, aber nicht, daß es das grundlegende ist, und vor allem nicht, daß die Gleichsetzung von Witz und Genie nicht eine Erfindung Schlegels ist, vielmehr dem Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts seit Chr. Wolff angehört. Es ist daher völlig willkürlich, wenn Ingerslev um das Jahr 1797 einen »Bedeutungswandel« im Gebrauch des Wortes Witz bei Schlegel annimmt, und an eine Neuschöpfung Schlegels glaubt, die nur »früherem Sprachgebrauch« nachgebildet sei. Diese schwere Entgleisung war möglich, weil die Untersuchung zu eng auf den Sprachgebrauch dieses einen Schriftstellers beschränkt ist. Daß der dänische Verfasser meine Ge-

schichte des Geniebegriffs im 18. Jahrhundert nicht kennt (enthalten in »Kants Kritik der Urteilskraft« I. Bd.), die die philosophie- und literaturgeschichtliche Bedeutung des Begriffes Witz ans Licht gestellt hat, kann ihm um so weniger verübelt werden, als die Literatur, die er benützte, gleichfalls keine Notiz von ihr genommen hat. Ingerslev ist nicht der erste Literarhistoriker, dem durch die Kenntnis meiner Untersuchung Irrtümer erspart geblieben wären.

Alfred Baeumler.

Edgar Zilsel, Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1926. 346 S.

Es ist erstaunlich, daß die Geschichte der Genievorstellung nicht längst geschrieben ist. (Die Geschichte des Genie begriffs ist etwas für sich; das vorliegende Buch handelt von der Genievorstellung.) Ein Gegenstand von dieser Bedeutung hätte eine historische Monographie zweifellos verdient. Das Buch Zilsels verfolgt die Genievorstellung von der Antike bis zum Ausgang der Renaissance mit Uebergehung der patristischen und der mittelalterlichen Literatur. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Wir wünschen, daß sie bald erscheinen möchten. Der Verfasser ist zwar der durch den Titel bezeichneten Aufgabe nicht voll gewachsen, er ist jedoch im Besitze eines weit verzweigten Quellenmaterials und weiß dieses Material in übersichtlicher Darstellung zu verwerten, so daß man seine Arbeit mit einigem Gewinn lesen und benützen wird.

Der erste Teil behandelt die »antiken Wurzeln« des Geniebegriffs. Sie sind nicht in der Richtung zu suchen, in die das Wort weist, denn genialis heißt heiter oder festlich, und genius ist die Lebenskraft des Menschen, nach späteren Vorstellungen sein Schutzgeist. Dagegen klingt das griechische *δαιμόνιος* gelegentlich an unseren Sprachgebrauch an, so wenn Phidias bei Dio Chrysostomos ein *δαιμόνιος ἐργάτης* genannt wird. Ein genialer Arbeiter ist aber damit auch nicht gemeint. (Wir können ja heute noch zwischen »dämonisch arbeiten« und »genial arbeiten« unterscheiden.) Der Verfasser erkennt richtig, daß die Antike keine Vorstellung von Genie hat; daß er bis zu dem letzten Grunde dieser Erscheinung nicht vordringt, ist durch seine soziologische Einstellung verschuldet, die auf die Erkenntnis von allgemeinen Gesetzen gerichtet ist und vor der Tiefe der einmaligen Erscheinung versagt. Denn daß die hellenische Kultur den modernen Geniebegriff ausschloß, ist selbstverständlich. Warum aber hat die antike Welt nicht einen eigenen Geniebegriff hervorgebracht? Wäre im Subjektivismus der Sophisten nicht der Boden dafür gewesen? Tritt nicht in Hippias z. B. ein wahres »Universalgenie« vor uns hin? Erwägungen solcher Art werden vom Verfasser nicht angestellt, weil er grundsätzlich von dem modernen Begriff des Genies ausgeht, und statt die geschichtlichen Genievorstellungen voneinander zu sondern, sie an unserem Begriff von Genius mißt. Eine Geschichte der Entstehung des modernen Geniebegriffs brauchte jedoch nicht mit der Antike zu beginnen; sie könnte vielmehr da

anfangen, wo der vorliegende Band aufhört. Der moderne Geniebegriff ist, wie der Verfasser richtig sieht, mit der Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Publikum der großen Städte, mit Buchdruck und Zeitungswesen unlösbar verbunden. Zu diesem Geniebegriff kann man die Vorstellungen anders gearteter Zeiten nicht in Beziehung setzen, ohne in leere Kritisiererei zu verfallen.

Die Hauptquelle unseres Geniebegriffs sucht der Verfasser wohl mit Recht in Platons Lehre vom Enthusiasmus. Das sokratische Daimonion und den Heroenkult zieht er heran, ohne selbst von ihrer Bedeutsamkeit in diesem Zusammenhange ganz überzeugt zu sein. Wir möchten diese beiden Elemente völlig ausscheiden. Von literarischen Einflüssen haben nach der Meinung des Verfassers auf die Genesis der Genievorstellung am stärksten eingewirkt Ciceros somnium Scipionis, Pseudo-Longins Schrift über das Erhabene und die viri illustri der römischen Literatur.

Seiner soziologischen Einstellung entsprechend bemüht sich der Verfasser besonders, die Wandlungen des Geniebegriffs im Zusammenhang mit dem Wandel der gesellschaftlichen Zustände darzustellen. In dem von der Renaissance handelnden Teil führt das zu einem gewissen Erfolg, da es eben in der Zeit des Frühkapitalismus schon eine »Gesellschaft« gibt. Konstruktion aber ist es, wenn der Verfasser im Griechenland des siebenten und sechsten Jahrhunderts, im Zeitalter der eindringenden »Geldwirtschaft«, ein Berufsdichtertum emporkommen sieht, dem sogar die attischen Tragiker angehören sollen. Ebenso wird die Bedeutung des Mäzens innerhalb der spätrömischen Literatur zu sehr übertrieben. Völlig irrig ist die Auffassung des Verfassers von der sozialen Rolle des antiken Priestertums. Die Idee von dem Enthusiasmus der Dichter ist nicht eine »priesterliche«, sondern eine religiöse Vorstellung; der Priester ist in der griechischen Welt ohne alle Bedeutung.

Der tiefe Gegensatz, der für die Antike zwischen Künstler und Dichter besteht, beruht auf der Geringschätzung der Handarbeit, die mit der Tatsache zusammenhängt, daß sie wesentlich Sklavenwerk war. Von dieser einwandfreien soziologischen Feststellung ausgehend deutet der Verfasser an, wie dem Altern der antiken Kultur das soziale Ansehen der bildenden Künstler steigt, und wie der Ruhm sich allmählich auch für sie einstellt, der freilich den der Dichter und Philosophen niemals erreicht. Die antike Welt, so faßt Zilsel seine Meinung zusammen, kennt zwar einen hoch gesteigerten Personenkult, aber sie weiß nichts von der »formal-parteilosen« Persönlichkeitsbewertung, die in unserem Geniebegriff enthalten ist.

Der Renaissanceabschnitt beginnt mit einer Analyse Petrarkas, des Literaten, der sich mit dem »Konflikt zwischen christlicher Demut und moderner Ruhmsucht innerlich abquält«. Das Gloriaideal der Renaissance wird von Zilsel gut herausgearbeitet; zahlreiche Einzelheiten beleben die Schilderung, insbesondere wird der Gegensatz des Literaten und des Künstlers glänzend dargestellt. Leider bringt der Verfasser auch auf modernem Boden kein historisches Verständnis auf für eine Gesinnung, wie sie

z. B. aus Vasari spricht, der seine berühmten Biographien mit dem Satz einleitet: »Es pflegen die hervorragenden Geister in all ihren Handlungen entflammt von der Sehnsucht nach Ruhm keine Mühe zu scheuen, so schwer sie auch sei, um ihre Werke zu solcher Vollkommenheit zu bringen, daß sie erstaunlich und wunderbar für alle Welt werden.« Der Verfasser sieht nämlich das eigentliche Problem darin, daß mit dem Frühkapitalismus eine »Versachlichung« der Kulturideale eintreten soll, d. h. eine Ueberwindung des Persönlichkeitskults. Das Bemühen, diese nicht vorhandene Tendenz nachzuweisen, wirkt um so unglücklicher, als der Verfasser selber weiß, daß die Förderung der Erkenntnis, der Kunst, der Menschheitskultur nur Ziele sind, »hinter denen unsere Zeit das persönliche Geltungsbedürfnis des Autors gewöhnlich mehr oder weniger aufrichtig zurücktreten läßt.« Es sollte gerade dem Blick des Soziologen nicht entgehen, daß in unserer »versachlichten Gesellschaft« der Personenkult *nicht* ausgestorben ist, sondern nur andere Formen angenommen hat. — Sehr glücklich ist die Hereinziehung des Ruhmes der Erfinder und Entdecker, der gegenüber demjenigen der Literaten und Künstler völlig unbedeutend ist. Der »Ruhm« ist eben ein Privilegium des Standes der Literaten, der an ihm ein dringliches Interesse hat: der auf den Mäzen zurückstrahlende Ruhm ist es, der diesen freigebig macht.

Es ist nicht möglich, auf die zahlreichen Fragen einzugehen, die durch das anregende Buch aufgeworfen werden; es ist auch nicht möglich, alle seine Irrtümer zu korrigieren. Ganz beiseite bleibe der philosophisch unmögliche Versuch, »Gesetze über den Geniebegriff« (!) aufzustellen. Auf einen entscheidenden Mangel aber muß noch hingewiesen werden. Als guter Leser ist Zilsel auch auf den Begriff ingenium gestoßen. Obwohl er über die Bedeutung dieses Begriffs keinen Zweifel läßt, gibt seine Arbeit die zentrale Wichtigkeit des »Ingeniums« für die Entwicklung des Geniebegriffs nicht zu erkennen. Mag die imitatio von der Renaissance noch so hoch gefeiert werden, so ist für die Charakteristik der Renaissance das ingenium doch mindestens ebenso wichtig. Der Verfasser verbaut sich den Zugang gerade zum entscheidenden Begriff, wenn er die Ingeniumsvorstellung der Renaissance an die »Standesvoraussetzungen der berufsmäßigen Ruhmverleiher« geknüpft nennt. Man kann eben nicht die Geschichte des Geniebegriffs schreiben, wenn man nur die zweifelhafte moderne Genievorstellung des »von allem Erdenschmutze freien Ingeniums« anerkennt und zugrunde legt. Nur aus einer gänzlich schiefen Grundeinstellung wird es erklärbar, wenn der in der Literatur so gut bewanderte Verfasser den Sinn der immer wiederkehrenden Entgegensetzung von ingenium und studium (bzw. industria) nicht erkennt, und schließlich den ersten Schimmer des modernen Geniebegriffs in der Poetik Scaligers sucht, wo ihn niemand sonst entdecken kann. Das absolut unhistorische Ingenium des gelehrten Verfassers feiert in dieser Konstruktion seinen Triumph. Von der Renaissanceauffassung des Ingeniums bis zu Kants Definition des Genies führt eine gerade Linie. Die letzten Strecken dieser

Linie habe ich, unter Hinweis auf die früheren, in meinem Buche über Kants Kritik der Urteilskraft nachgezeichnet. Hierauf, besonders auf Seite 146 ff. meiner Arbeit, muß zur Ergänzung der vorliegenden Kritik hingewiesen werden.

Alfred Baeumler.

Alfred Lehmanns bekanntes und anerkanntes Werk über »Aberglaube und Zauberei« erschien 1925 in 3. Auflage, ergänzend fortgeführt von Petersen-Düsseldorf. Die nachfolgende Besprechung will ein Versuch sein, die beiden Begriffe und — in Beantwortung einer von Petersen aufgeworfenen Frage — die Grenzen von Glauben und Aberglauben zutreffender zu bestimmen mittels einer Definition der religiös-bildlichen Erkenntnis, wie ich sie bereits Stud. und Kr. 1926 H. 3/4 (in einer Auseinandersetzung mit Söderbloms »Werden d. Gottesglaubens«), Geisteskampf d. Gegenwart 1928 H. 12 u. ZThK 1928 H. 5 ausführlicher dargeboten habe, und damit zugleich ein Versuch, die Aufmerksamkeit auf das Problem des Verhältnisses von »symbolischer und intellektueller Erkenntnis« zu lenken, von deren Gegensatz Kant Anthropologie 1798 § 28 spricht.

Daß Aberglaube und Magie immer in Beziehung stehen sowohl zur Religion, als auch zur Wissenschaft, geht auch aus L.s Darstellung hervor, doch stimmt damit nicht die Definition (S. 5), danach Aberglaube »eine Annahme, die entweder (!) keine Berechtigung in einer bestimmten Religion hat, oder (!) in Widerspruch steht mit der Auffassung einer bestimmten Zeit von der Natur.« Aus dieser Definition spricht schon eine Relativierung des Begriffs, die dann (S. 7) noch ausdrücklich hervorgehoben wird mit der Versicherung, man könne eine Annahme nicht einmal für allemal als Aberglaube bezeichnen, von einem höheren Standpunkt werde sehr oft so genannt, »was früher als erhabene religiöse Vorstellung oder als unumstößliche wissenschaftliche Wahrheit angesehen wurde«. Dem entspricht dann wieder die Identifizierung von Aberglauben mit wissenschaftlichem Irrtum (S. 14).

Von welcher besonderen Art die Irrtümer des Aberglaubens sind, findet man schon ausgesprochen in Wuttkes »Volksaberglauben der Gegenwart«: »Was in der christlichen Religion Bild des Göttlichen, weil es göttliche Schöpfung ist, wird dem Aberglauben zu einer selbständigen (!) göttlichen Wirklichkeit.« Aehnlich Edv. Lehmann (Kult. d. Gegenw. I 3 X) vom Wesen der Magie: »Aehnlichkeit kann überall als Ursache wirken.« Oder Frazer im Golden Bough, es sollten auf Grund von similarity oder resemblance gewisse Wirkungen hervorgebracht werden. Darauf läßt sich eine Definition stützen, danach Aberglaube die (absurde) Verquickung von symbolischer und intellektueller, religiös-bildlicher und wissenschaftlich-eigentlicher Erkenntnis = Mechanisierung des Geistigen, Materialisierung des Göttlichen.

L. legt das »Hauptgewicht« in seiner Arbeit darauf, den physischen und psychischen Phänomenen auf die Spur zu kommen, in welchen die Veranlassung zu den Irrtümern des Aberglaubens und der Magie, seiner »Technik«, zu finden ist. Obwohl ihn das dazu führt, sich vorzüglich mit den Erschei-

nungen des modernen Spiritismus und Okkultismus zu befassen, geht er der Frage nicht weiter nach, worin die engen Beziehungen der beiden zu Aberglaube und Magie begründet sind. S. 11 heißt es, Magie sei eine »auf zufälligen Erinnerungen« (einem Basutokaffer fällt z. B. ein, daß er einmal bei Dürre nach einem Vogel schoß und kurz darauf Regen fiel) »aufgebaute Technik«, von der man glaubt, daß man durch sie ein bestimmtes Resultat erreichen kann, »obwohl dieses tatsächlich jedenfalls direkt nicht möglich ist«. Dieser Definition soll der Zusatz aufhelfen, daß Magie nur dort Wirkung haben könne, »wo man bestimmten Personen magische Kräfte zuschreibt«. Also Magie = Wirkung magischer Kräfte! — Unter den »magischen Kräften bestimmter Personen« sind doch eben okkulte, auf Suggestion, Telepathie usw. beruhende Fähigkeiten zu verstehen. Danach Magie zu definieren wäre als eine Verbindung von Aberglauben und Okkultismus. In Hinsicht auf die Art, wie wir das Wesen des Aberglaubens bestimmt haben, wäre für diese Definition der Magie ein Nachweis zu fordern auch von Beziehungen des Okkulten zur religiösen Bildlichkeit, der wieder deren nähere Bestimmung zur Voraussetzung hat.

L. steht — wie die meisten Forscher — dem Spiritismus skeptisch gegenüber, nicht ganz so den okkulten Erscheinungen. Um die Erforschung der bei der Telepathie wirksamen Kräfte (Nervenstrahlungen?) hat er sich selber bemüht. — So kommt es schließlich auf die Disjunktion hinaus: entweder liegen den fraglichen Erscheinungen Kräfte zugrunde, die als objektiv feststellbar, prinzipiell erklärbar anzusehen sind, oder rein subjektive Ursachen, durch deren Nachweis sich das angeblich Objektive als Illusion herausstellt. Im ersten Fall lassen sie sich dem bekannten Naturzusammenhang einfügen, werden von der Wissenschaft reklamiert und dem Aberglauben entzogen. Zugleich löst sich der Zusammenhang, in welchem der Aberglaube sie mit der religiösen Bildlichkeit gebracht hat. Nicht so bei einer Erklärung aus »rein subjektiven Faktoren«. Hier erhebt sich ein schweres Bedenken: Bedeutet der Nachweis objektiver Realität soviel wie ausschließliches Besitzrecht der Wissenschaft? Kommt es bei dieser Liquidation darauf hinaus, daß der Wissenschaft das Wenige von Realität, der Religion aber die große Masse von Illusion zufällt? Erst Petersen leiht diesem Bedenken (S. 135) Worte: »Wenn aber, wie L. nachweist, aller Aberglaube und ebenso die spiritistischen Phänomene auf rein subjektiven Faktoren beruhen und sich auf dem Gebiet des persönlichen, mehr oder weniger krankhaft erregten Seelenlebens abspielen, fehlt dann nicht nur ein Schritt, um auch die Grundlagen jeder Offenbarungsreligion zu erschüttern?« Auf diese Frage kann Petersen gleich eine Antwort beibringen, die Pfarrer Nägler schon im voraus gelegentlich einer Besprechung von »Aberglaube und Zauberei« 1909 Heft 10/11 von »Glauben und Wissen« gegeben hat. Sie dünkt mich unbefriedigend. — Versteht man Petersens Frage dahin, daß ihm bestimmte Kennzeichen angegeben werden sollen, durch welche sich die Wundertaten, Visionen, Auditionen usw., darauf sich die Offen-

barungsreligionen zu berufen pflegen, von den auf rein subjektiven Faktoren beruhenden des Aberglaubens objektiv nachweisbar unterscheiden, so muß die Antwort lauten, ein direkter Nachweis sei da unmöglich. Auch Pfarrer Nägler lehnt ihn ab, wenn er sagt, man könne auch vom christlichen Standpunkt aus ruhig zugeben, daß die ekstatischen Zustände, Zungenreden, Visionen, Träume usw. durch natürliche Faktoren des menschlichen Seelenlebens verursacht seien, und sich dann auf deren »Inhalt« zurückzieht. Wenn er aber für diesen Inhalt sich auf die Behauptung beschränkt, im Christentum allein, im Unterschied von allen andern Religionen, sei eine tatsächliche reale Offenbarung des lebendigen Gottes in die geschichtliche Entwicklung eingetreten, die von allen subjektiven Erfahrungen unabhängig, so muß diese Exklusivität vielmehr gerade den Eindruck der Subjektivität machen.

Auf Grund unserer Definition des Aberglaubens läßt sich Petersens Frage auch so formulieren: Gibt es eine Verbindung von Glaubensvorstellungen mit der einen empirischen Wirklichkeit, die auch das Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis ist, von spezifisch anderer Art als die für den Aberglauben charakteristische widerspruchsvolle, eine Verbindung, durch deren Nachweis die religiöse Ueberzeugung gesichert werden kann vor dem Bedenken, daß sie auf rein subjektiven Faktoren beruhe? Oder mit Bezugnahme auf Näglers Versicherung, der Christ kenne »nur eine bewegende Kraft in der Welt und im Leben, das Wirken des allmächtigen Gottes«, sei die Frage noch etwas anders gestellt. — Zuerst die Vorfrage: Kennt der Christ nicht auch — wenn er wissenschaftlich gebildet ist, sogar sehr genau — eine bewegende Kraft von mechanisch berechenbarer Art, die für den Glauben das Gegenteil von der Art des göttlichen Wirkens ist, während für Aberglauben und Magie dieser Gegensatz eben nicht besteht? Ist es nun dem Christen möglich, das, was er unter dem allmächtigen Wirken Gottes denkt, so herauszustellen, daß es sich sicher abgrenzt von dem Wirken wissenschaftlich bestimmbarer Kräfte und damit andererseits von der widerspruchsvollen Fassung des Aberglaubens? — Das bedeutet durchaus nicht, daß das Wirken Gottes seinem Wesen nach begreiflich gemacht werden solle. Begreiflich für menschliche Vernunft ist ein in den kausalen Zusammenhang einfügbares Wirken in seiner Berechenbarkeit, und davon soll ja gerade das Wirken Gottes, von dem der Glaube weiß, unterschieden werden. Es bedeutet einzig, dieser Unterschied der Erkenntnis solle begrifflich bestimmt werden. Wohl mag das Gesuchte auch als Einzigartigkeit bezeichnet werden, aber Einzigartigkeit der religiösen Vorstellungen im Sinne einer einzig ihnen zugehörigen, der kausalen Erkenntnis völlig disparaten, vom Aberglauben verfälschten Wirklichkeitserkenntnis, ebenso allgemein und prinzipiell ausnahmslos wie die des Wissens. — Daß die symbolisch-bildliche Erkenntnis diesen Anforderungen entspricht, darauf beruht in den folgenden Ausführungen über die Merkmale der religiös-bildlichen das »Hauptgewicht«.

Aufhebung der Exklusivität der Subjekte, das zentrale Merkmal, das raumzeit-

liche Entschränkung einschließt. Es ist bereits nachfindbar in der Bildlichkeit der berühmten Jagdbilder in den Kalksteinhöhlen Südfrankreichs und Spaniens. Zu ihrer Erläuterung führt L. die Beschwörung des Medizinmannes bei den nordamerikanischen Indianern an, der das Bild eines Bären zeichnet mit einem Strich vom Herzen zum Maul — Weg, auf dem das Leben das Tier verlassen soll. Sie schließt: »Kann ein Bär meiner Zauberkraft entfliehen?« — Aus einem gewissen Gefühl des Befremdlichen spricht man wohl heute noch davon, daß ein Bild auf die Wand »gezaubert« werde. Wenn auch der Zauber im engeren Sinne erst beginnt mit der Wirkung, die der Höhlenmensch und seine Nachfolger dem Bilde zuschreiben, das eigentlich Wunderbare, Paradoxe ist das aller Bildlichkeit eigene Gleichsein von Bild und Gegenstand zusammen mit dem unendlichen Abstand von Bild und Gegenstand. Der magische Bildner schaut in dem Bild des Bären die zu erlegenden Bären, alle Bären. Er fühlt sich in das Bild und durch das Bild in sie ein, sich und seine Genossen, seine Genossen mittels seiner — Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung [1]).

Auch nach L. kommt der »Naturmensch« »durch physiologische und psychologische Beobachtungen« zu der Annahme, daß es etwas, »wir wollen es Seele nennen«, gibt, was den Menschen beim Tode verläßt und dann ein »schattenhaftes Dasein« führt. Das erste muß da aber doch sein, daß der Mensch dieses Seelen-Etwas in sich und so auch in den anderen bei Lebzeiten inne wird. — Verbindet sich nun die Naturbildlichkeit, deren Bedeutung für die Gottesvorstellung selbstverständlich auch L. anerkennt, mit diesem Innewerden, oder ist sie zu denken als die Folge der Beobachtungen beim Sterben anderer und somit

1) Diese Auffassung berührt sich nahe mit der von Lévy-Bruhl in Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures. Paris F. Alcan 5 ed. p. 44: Comment se fait-il donc qu'un portrait soit identifiée »matériellement et psychologiquement« avec son modèle? — — ce n'est ni par une confiance puérile en l'analogie, ni par faiblesse et confusion mentale; ce n'est pas non plus par une généralisation naïve de l'hypothèse animiste. C'est parce que dans la perception de l'image comme dans celle du modèle les représentations collectives traditionelles introduisent les mêmes éléments mystiques. Die représentations collectives (éléments mystiques) fallen nach Lévy-Bruhl unter das Gesetz der participation (symbiose) mystique, welches das Grundgesetz alles religiösen Denkens ist und an einem reichen Tatsachenmaterial nachgewiesen wird. Merkwürdigerweise geht er der Beziehung der participation mystique zur Bildlichkeit nicht weiter nach, wie er denn auch religieuse und magique fast gleichbedeutend gebrauchen kann. — Aus der participation mystique zieht auch er die Konsequenz einer Stellungnahme gegen die animistische Theorie. Für die (von uns angenommene) Verbindung von Naturbildlichkeit und Seele spricht bei ihm ein Zitat aus Ehrenreich, Myth. u. Leg. d. südamerik. Urvölker p. 108: La représentation animiste la plus élémentaire consiste à tenir la nature animée partout (Allbeseelung), représentation qui n'est pas du tout dérivée secondairement de la connaissance de l'âme humaine, mais qui se forme en même temps (!) que celle-ci par le moyen d'une simple analogie.

als ein Eingehen der »schattenhaften Seelen« in die Naturerscheinungen? In dem einen Fall wird der Ursprung der Gottesvorstellung gefunden in der Naturbildlichkeit, die noch heute — vorzüglich in den Himmelserscheinungen, Wechsel von Licht und Finsternis — zu unserer Seele (ihrer Sprache) in ganz spezifischer Beziehung von religiös-sittlichem Gehalt steht, und zwar ebensowohl als ein Empfangen, Beseeltwerden wie als ein Geben — Systole und Diastole. In dem andern Fall wird der Ursprung der Gottesvorstellung gefunden im »Animismus«, Geisterglauben, von dem L. sagt (S. 20), daß er mit dem zusammenfällt, was wir »Spiritismus« nennen. Mit dem, was wir »Naturbeseelung«, »Naturbildlichkeit« nennen, hat dessen »Beseelung« gar nichts zu tun; ist uns dabei doch die Vorstellung des Eingehens von Geistern, etwa in die für alle Naturreligionen entscheidend bedeutsamen Himmelskörper, gänzlich unvollziehbar. Die »auf Beobachtungsfehler«, »auf pseudowissenschaftlichen Irrtum« beruhende Annahme, daß die Seele beim Tode den Leib als Hauch (spirare, spiritus) verläßt und dann ein schattenhaftes Dasein führt, bedeutet eine Vereigentlichung, Verkausalierung der Bildlichkeit alles Seelischen = Mechanisierung des Geistigen, d. i. wieder Aberglaube = widerspruchsvolle Verquickung des Religiös-Symbolischen mit Wissenschaftlich-Begrifflichem.

Aber heben wir damit nicht den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele auf? Mit nichten, wir richten ihn auf. — Die Weisheit der »ältesten Urkunde« hat ein Urwort der Religionsphilosophie geprägt: Gen. 1, 27 und 2, 7. Aus ihm schöpft Paulus 1. Kor. 15 und a. a. O. die Bewahrheitung des christlichen Auferstehungsglaubens — Ineinssetzung von Bildlichkeit und Leiblichkeit, Bildlichkeit und Seelenhaftigkeit: »Wie wir getragen haben das Bild des irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des himmlischen« (Menschen). Seine Glaubenszeugnisse von dem Mit-Christus-gestorben-und-auferstandenen-sein sind der festeste Halt und klarste Beleg für den Begriff der Aufhebung der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Entschränkung als das zentrale Merkmal religiös bildlicher Erkenntnis [1]).

Ihm schließt sich als ein zweites Merkmal an: die Prophetie einer unendlichen (nicht willkürlichen) Deutbarkeit, auf der dann alle »erbauliche« Schriftbetrachtung und auf ihr wieder die einzigartige Bedeutung (im Sinne des Höchstmaßes, nicht der Ausschließlichkeit) der Bibel beruht. Ihr abergläubisches Zerrbild ist die Zeichendeuterei, Wahrsagerei. Sie will die Deutbarkeit des

1) K. Barth, Die Auferstehung der Toten S. 112: »Von einem nicht leiblichen Dasein weiß Paulus überhaupt nichts«. S. 121 f.: »Das μυστήριον, das Paulus hier (1. Korr. 15, 51) enthüllt, ist die Gleichzeitigkeit der Lebenden und der Gestorbenen in der Auferstehung. . . . Miteinander ruft Gott den Abraham und uns und unsere Kindeskinder.« S. 115: »Es ist ein ganz unermeßlicher Gedanke, den Paulus in diesem v 45 b zu denken wagt: Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende als ein einziges Geschehen begriffen!« — Weiteres zu der Frage nach dem christlichen Auferstehungsglauben auch L. Keßler, Evangelische Glaubensgewißheit, Tübingen 1920 und Religiöse Wirklichkeit, Göttingen 1903.

Bildlichen zusammen mit dem Festhalten an der Exklusivität der Subjekte in raumzeitlicher Beschränkung, auf deren Aufhebung doch jene beruht. Wie darin das Bildlich-Zeichenhafte (Himmelsbilder der Astrologie) oft mit den subtilsten Berechnungen verknüpft ist, schildert L. ausführlich.

Als drittes Merkmal — im Grunde ist es, wie auch das zweite, im ersten mitgesetzt — sei noch genannt der radikale Gegensatz zur begrifflich-kausalen Erkenntnis. Es ist der Gegensatz des Schöpferisch-Freien zur Naturnotwendigkeit. Kant nennt es (Anthropologie § 28) den Gegensatz »des symbolischen Erkenntnis« (nicht zum »intuitiven durch sinnliche Anschauung« — darin beide also übereinkommen, sondern) »zum diskursiven durch Begriffe«. Bezeichnend für einen Mangel an Sinn für das »Symbolische« und zugleich für seine Stellung zur Religion ist es dann, wenn er meint, die Vertreter der symbolischen Erkenntnis — neben den Propheten nennt er auch Homer und Ossian — verdankten »das Glänzende in ihrem Vortrag« »bloß dem Mangel, ihre Begriffe auszudrücken« — bloßer Mangel, was doch eben noch eine gegensätzliche Erkenntnisweise genannt worden?!

An diesem Punkt kommen wir nun endlich zu der Antwort, die wir in Aussicht gestellt haben. Wir entnehmen dem, was wir im Hinblick auf die ersten Spuren des menschlichen Geistes das große Wunder, die Paradoxie des Bildes genannt haben, ein viertes Merkmal: unbegreifliches Zusammentreffen größter Gleichheit von Bild und Gegenstand (deutlich in unserm Denken unterschieden von dem Gleichsein der abstrahierenden, verallgemeinernden Begrifflichkeit) mit unendlichem Abstand von Bild und Gegenstand. Es bekundet sich in Vollendung in der Menschwerdung Gottes in Christus: innigste Gemeinschaft und heilige Unnahbarkeit, Unerforschlichkeit. Hier, in dieser Verbindung muß die kausalitätsfreie Beziehung des Glaubens zu der Wirklichkeit, welche zugleich Objekt des Wissens ist, gefunden werden, eine Beziehung, die nicht wie die des Aberglaubens als Pseudokausalität in Widerspruch steht zur begrifflichen Erkenntnis, sondern ihr völlig inkommensurabel ist. Sie vollzieht sich in Gebet und Opfer und ist das unaussprechliche Geheimnis des Glaubens, in seiner Tiefe geschaut im Kreuzestod Christi, ihm sich offenbarend in Auferstehung.

Die eine Seite hat man neuerdings vielfach hervorgehoben und ihre Bedeutung ist bereits unter den Begriffen der »Macht«, des »Heiligen«, »Ganzanderen« zu religionswissenschaftlichem Allgemeingut geworden; aber unsere Frage, welche die Wahrheitsfrage der Religion ist, verlangt auch die andere Seite, wie sie schon — von dem christlichen Schöpfungs- und Erlösungsglauben nicht weiter zu reden — in dem Gott über und zugleich in allen Dingen, dem »Sehen auf das Unsichtbare« zum Ausdruck kommt. Ist aber diese Paradoxie nicht eine treffende Wiedergabe der Art der bildlichen Erkenntnis, aus ihr allein zu verstehen als ein Wissen der Seele um ihren Ursprung und ihr Ziel, ohne das alles Forschen und Sinnen mit letzter Sinnlosigkeit geschlagen?

Auch bei L. findet sich die bewährte Unterscheidung, daß für die Religion die Ehrfurcht (gegenüber der Gottheit), für die Magie der Zwang kennzeichnend sei. Der Ehrfurcht haben wir ihren Ort nachgewiesen in dem Bewußtsein der Seele um ihren Ursprung, dem Zwang in der von Aberglauben und Magie dem Bildlichen beigelegten Kausalität. — Was Aberglauben und Magie, trotz ihrer Absurdität, eine so ungeheuer große Bedeutung verleiht, was kann es schließlich anderes sein — der »Wunsch«, das »Bedürfnis« bedürfen eines Vehikels — als die Macht, welche die Bildlichkeit der Dinge über das Gemüt des Menschen besitzt? — Aber freilich kommt noch etwas hinzu: die gerade bei den Primitiven besonders stark entwickelten okkulten Fähigkeiten. Unter den Völkern europäischer Kultur erst kürzlich wieder entdeckt, weisen sie Beziehungen auf zu den ebenso rätselhaften der Tiere, welche man Instinkte nennt. Was sich zu ihrer Erklärung bei L. (S. 598) angeführt findet, zeigt in einigen Punkten eine gewisse, leicht erkennbare Annäherung — hier darauf einzugehen verbietet leider die Rücksicht auf den Raum — an das, darin wir Merkmale der Bildlichkeit sahen, und das ist dann wieder eine Erklärung dafür, daß das Wesen der Magie im engeren Sinne, der Zauberei gefunden werden kann in der Verbindung von Aberglauben und Okkultismus. Aber darin liegt auch für die Religion die Gefahr einer Verdunkelung, die heute größer ist als diejenige, welche ihr von der in ihrer Bildlichkeit bloßen Mangel an Begriffsvermögen sehenden »Aufklärung« droht.

Immerhin weist mit der Anerkennung eines gewissen Erkenntniswertes des »Symbolischen« Kant auf die Aufgabe hin, auf welche der vorliegende Artikel die Aufmerksamkeit lenken möchte; ja, die merkwürdige, wenig bemerkte Stelle (Anthropol. § 28) führt weiter auch gerade auf das Problem, darum unsere Antwort sich bemüht.

Lina Kessler.

BEWUSSTSEINS-PHÄNOMENOLOGIE DES PERSONALEN VEDĀNTA.

VON

RUDOLF OTTO (MARBURG).

In unserem früheren Aufsatze: Moderner Vedānta, haben wir einen modernen Vertreter der indischen »monistischen« Vedānta-spekulation zu Worte kommen lassen. Er war ein heutiger Schüler des großen Śankara. Diesem impersonalen Vedānta trat der personale Vedānta gegenüber. Sein größter Vertreter war Rāmānuja, dessen »Siddhānta« ich übersetzt habe [1]). Rāmānuja's Arbeit ruht aber auf der Arbeit von Yāmuna-muni, der mit Unrecht gegenüber seinem Schüler in den Hintergrund getreten ist. In Mysore lernte ich seine bedeutende Schrift: »Der dreifache Erweis« kennen [2]). Im folgenden möchte ich aus dieser einen wichtigen Abschnitt übertragen. Es handelt sich in ihm um eine Auseinandersetzung mit der Lehre Śankara's und der Sāmkhya's. Und zwar um eine Widerlegung ihrer Bewußtseins-spekulation, die ja auch in dem Aufsatze von Subrahmanya Iyer die Hauptrolle spielte. Das Bewußtsein, selbst - klar, ewig, ohne Trennung in Erkenner, Erkennen und Erkanntes, und dieses zugleich identisch mit Brahman selbst — das war die Lehre der »Monisten«. Yāmuna's Interesse geht darauf, diese monistische Phänomenologie des Bewußtseins durch eine andere zu ersetzen, um sich dadurch die Grundlage zu schaffen für eine personale Auffassung von Mensch und Gott. Seine Ausführungen würden auch heute noch denen der modernen indischen Monisten entgegengesetzt werden. Aber sie scheinen mir nicht nur ein historisches Interesse zu haben, sondern in ihrer Weise einen Beitrag zu liefern zu Fragen, die auch uns heute wieder lebhaft bewegen. - Die Seitenzahlen des indischen Textes stehen am Rande.

1) R. Otto, Siddhānta des Rāmānuja, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen 1923.

2) Von seinen schönen Hymnen habe ich einige übertragen in R. Otto, Vishnu-Nārāyana, 2. Aufl., Diederichs, Jena 1923, S. 74 ff.

INHALTSVERZEICHNIS.

BEWUSSTSEIN UND BEWUSSTES SUBJEKT.

Einleitung: gemeinsame Basis beider Parteien.

1. Bewußtsein (= samvid) gegen Materialität. (Halbrichtige These.)

Samvid ist »nicht-dumpf« (nicht-materiell) [1]). Das Nicht-ātman-sein nun 17 ist, wie das am Beispiel des Topfes (und ähnlicher materieller Gegenstände) durch Erfahrung erkannt wird, auf Dumpfheit beruhend. Und da Dumpfheit an der »samvid« nicht statthat, so wird dadurch auch das Nicht-ātman sein an ihr ausgeschlossen [2]). Auch hat das Nicht-dumpfsein an ihr statt, weil sie durch ihr bloßes Statthaben zugleich »klargemacht« ist [3]). Denn nicht ist sie, sobald sie statthat, je »ohne Klarheit«, während der Topf einfach dadurch, daß er ist, noch keineswegs »klar« ist, so daß ihr Erweis nicht, wie der von Töpfen, erst auf etwas anderm beruhend ist [4]).

1) wird anerkannt. 2) wird bestritten. 3) wird anerkannt. 4) wird eingeschränkt.

2. Das Dasein von samvid ist unmittelbar erwiesen und wird nicht erst »erschlossen«. (Richtige These).

Hier wird etwa gemeint:

Auch wo ein Bewußtsein entstanden ist, da tritt doch unmittelbar (in Erfahrung und Urteil) nur sein jeweiliges Objekt klar hervor. Zum Beispiel in der Wahrnehmung und der Aussage: Dieses ist blau. Wenn wir so vorstellen, stellen wir doch eben nur diesen Inhalt vor, und nicht auch »Bewußtsein«, das ja weder »blau« noch »Dieses« ist. Also wird ebenso, wie bei dem Kontakt der Sinne mit einem Sinnesobjekte (nicht zugleich auch der Sinn, sondern nur eben sein Objekt unmittelbar erkannt wird) durch die — natürlich daseiende — samvid nur ihr Objekt »klar«gemacht (nicht aber zugleich sie selbst). Vielmehr wird von da aus (nämlich von der 18 Tatsache einer vorhandenen Objekterkenntnis aus) auf das Vorhandensein eines Vermögens zum Erkennen erst »geschlossen«. Nämlich weil man hier einen Unterschied wahrnimmt zwischen der »Klarheit«, die dem Objekte selbst (als noch nicht erkanntem) gehört und derjenigen (erhöhten) Klarheit, die ihm (durch die Apperzeption) neu »zukommt«.

Aber solche Meinung ist falsch. Denn eine »Klarheit« als ein objektiver dharma des Dinges an sich selbst, und verschieden von derjenigen, die ihm durch die Beleuchtung durch das jñāna gegeben wird, finden wir nicht, so scharf wir auch darnach suchen mögen, so wenig wie die Farben eine Klarheit an sich selbst haben ohne die Beleuchtung durch das Licht. Auch ist jene Annahme einer solchen Eigenklarheit des Dinges selbst ungereimt, weil ja alle gewöhnliche Erfahrung, (die von solchem künstlichen

und nachträglichen Erschließen nichts weiß), durch die samvid selber statthat (und mit ihr rechnet). Und weiter: nimmt man ein Erkennen an, daß nur das Objekt, aber nicht zugleich Subjekt und Akt des Erkennens bemerklich macht, so könnte nur der Inhalt: Dieses ist ein Topf, aber niemals: Ich erkenne, als Erkanntes einleuchten. So aber liegt es nicht. Weiter aber: es gibt doch Erinnerungsakte an früher gehabte Erkenntnisse sowohl gegenwärtiger wie künftiger Dinge; und es gibt Aussagen und Urteile, in denen sie sich aussprechen. Ob diese nun gelten oder nicht, das hängt davon ab, daß früher einmal etwas erkannt ward, und daß dann dieses Faktum (also das Dagewesensein von samvid) selbst erkannt wird. Dieses aber wird tatsächlich, und zwar wahrnehmlich (nicht erst durch »Schlüsse«) im Erinnerungs-akte erkannt. (Es gibt also direkte Erkenntnis von samvid, nicht nur reflektierte[1]). Das Objekt, nämlich der frühere Erkenntnisakt, wird also in diesem Falle jedenfalls nicht durch Reflexion gewonnen. Ebensowenig aber wird der gegenwärtige Akt des Erinnerns selber nur »erschlossen«. Denn wenn jemand, etwa von einem Fragenden veranlaßt, zwecks des Erinnerns seine Aufmerksamkeit auf einen früheren Vorfall richtet (um ihn sich wieder zu vergegenwärtigen), so antwortet er nach vollzogener Besinnung sogleich (ohne eine Pause für »Schlüsse«): »Jetzt erinnere ich mich«. Diese seine Aussage ist dann nicht erst das »linga«, aus dem das seelische Faktum des Erinnerns selber erst erschlossen würde, sondern dieses Faktum ist ja — als ein erkanntes — selber grade vorausgesetzt (als Grund der Möglichkeit der Aussage), auch würde sich Wechselbedingtheit (also ein schwerer logischer Fehler) ergeben. Aber überhaupt: wer, der nicht in reinem Uebermut redet, wird behaupten: Daraus, daß ich diese Aussage mache, erschließe ich, daß ich wohl eine solche Erkenntnis gehabt haben muß.

Wenn auf Grund des »Verbundenseins« des Objektes X mit Y hinsichtlich des X sich eine neue Aussage oder ein neues Prädikat Z im Wege des Schlusses ergeben soll, so muß zuvor dieses Z an Y als ihm »wesensmäßig verknüpft« erfahren worden sein. Nicht aber darf es beruhen auf einer »Verbindung« mit X, etwa so wie auf Grund der »Verbindung« mit »Sein« hinsichtlich von Erde u. dgl. sich die Aussage: »sie sind«, und auf Grund der Verbindung mit Farbe das Prädikat Sichtbarkeit am Seienden und an der Farbe sich ergibt. Auf Grund der Verbindung etwa eines Topfes (als Erkenntnis-objektes) mit samvid ergibt sich hinsichtlich des Topfes das

---

1) Diese Widerlegung der Meinung, daß das Faktum des Erkennens nur durch Reflexion feststellbar sei, ist eigentlich schon Yāmuna's eigener Standpunkt. Doch könnte auch ein Sānkara vom Standpunkte des »niederen Wissens« aus provisorisch so sagen.

U r t e i l: »Er ist klar«, oder das neue P r ä d i k a t des »Klargemachtseins«. Dieses aber wird an der samvid selber w a h r g e n o m m e n. Nicht aber ist es selbst erst eine »Folge« aus der »Verbindung« mit samvid. Vielmehr ist es der samvid »wesensmäßig verknüpft«, weil diese »durch sich selbst klar« (eigen-klar) ist.

A. DIE LEHRE DER GEGNER.

I. D a s B e w u ß t s e i n s e l b s t i s t d e r ā t m a n.

3. Die Hauptthese des monistischen Vedānta.

Diese samvid nun ist das Selbst selbst.

Nämlich, auch wer einen vom Wissen selbst noch zu unterscheidenden Wisser annimmt, erkennt doch jedenfalls als erstes das Wissen selbst an, denn ohne Wissen kann kein Wisser sein. Wenn denn somit also auf b e i d e n Standpunkten die samvid anerkannt wird, so wollen wir sie doch einfach selber für die Wisserin halten. Wozu noch ein von ihr verschiedenes Subjekt des Wissens erfinden!

4. Das Ich ist nur epiphänomenal.

+ Aber man urteilt doch: I c h erkenne. Da wird doch unser in Frage stehendes Selbst als ein von »erkennen« noch verschiedener, nämlich sein Träger seiender anerkannt.

Schon recht. Aber den kann man eben nicht als eigentlich und wirklich 19 wahrgenommen behaupten, da er nur »fiktiv« ist. Die Auffassung desselben ist vielmehr nur eine bloße »M i t - a u f f a s s u n g«. Als zu der (populären) Vielheits-erkenntnis gehörig besteht sie (in dieser niedereren Sphäre) auch ganz zurecht, indem sie den ātman so in Sonderung auffaßt (aber nicht im Sinne der »höchsten« Wahrheit). Auch kann diesem Subjekte, das (wenn es nicht mit der »eigen-klaren« samvid identisch ist), eben nicht »Klarheit selbst« ist, nicht Klarheit zukommen, weil das eine contradictio in adjecto sein würde. Vielmehr, ist es »Klarheit«, dann ist es eben die samvid selbst.

Aus solchen und anderen Gründen ist es unmöglich, das Klarheitwesende selbst als ein ein »Ich« real mit einschließendes anzunehmen. (Das Ich ist vielmehr nur ein illusorischer Flimmer, der wie ein halluzinatorischer Rand am Objekte der samvid selber epiphänomenal »mit-aufgefaßt« wird.)

5. Das Erkenntnisobjekt ebenso. — Wirkung der vāsanā.

Geradeso aber wie mit dem vermeintlichen S u b j e k t e des Wissens steht es auch mit seinem Gegenstück, dem O b j e k t e des Wissens.

(Ein von Wissen gesondertes Objekt ist gleichfalls nur durch illusorische »Mit-auffassung« da.)

(Natürlich müssen wir für ein solches einen zureichenden Grund angeben:) Der zureichende Grund für beide ist das, was man »vāsanā« nennt. Aus ihr ergibt sich diese Vorstellung. Und so wird auf Grund anfangsloser Avidyā der samvid (die an sich »Nur-erkennen« ist), der irreale Unterschied von Erkenner und Zu-erkennendem »aufgebildet«, und sie selber dadurch übermalt (und befleckt). Sie selber aber, wie sie in wahrer Wirklichkeit ist, ist »Nur-Wissen« in Eigenklarheit.

Und sie eben ist das Selbst selbst.

6. *Buddhisten und maskierte Buddhisten.*

So lehren die Buddhisten, die offenbaren sowohl wie die maskierten. Von den offenbaren sagen z. B. einige:

Obschon selber ungeteilt, wird das Erkenntnis-selbst doch
Von solchen, die verkehrten Lehren anhängen, bezeichnet
Als versehen mit (der »Trias«) der Unterschiede von Erkenner, Erkennen, Erkanntem.

Und von den Maskierten sagen einige:

Die reine Realität ist nicht Grund der Ausbreitung (in die Trias),
Da dieses Unvollkommenheit sein würde.
Nur Māyā ist die Wirkerin des Unterschiedes von Erkenner und Erkanntem.

7. *Thesen der Momentaneität.*

Die eine Schule behauptet hier nun weiter:

Die samvid (als empirisches Bewußtsein eines vermeinten Objektes) bricht von Moment zu Moment ab und ist somit von Moment zu Moment immer eine andere.

8. *Ihre Widerlegung. — Das Phänomen des Wiedererkennens.*

Aber wenn eben diese dann der ātman sein soll (und nicht ein dauerndes Subjekt hinter ihr steht), wie kann dann jemand das, was etwa gestern erfahren ward, zu späterer Zeit wieder erkennen, in der Form der Aussage: Ich habe das schon einmal gesehen? — Auch kann das Bewußtsein nicht ein bloßes Aufleuchten überhaupt sein, ohne eine »Stütze« (in einem ihm gegebenen Objekte). Denn eine solche Behauptung wird aufgehoben durch Wahrnehmung und alle sonstige Objekterfassung. Auch müßten dann alle unsere Vorstellungen überhaupt (auch Traumvorstellungen und reine Einbildungen) Gültigkeit besitzen, da hinsichtlich des Begründetseins zwischen ihnen kein Unterschied sein würde, (sie entbehren eben alle gleicherweise »der Stütze«). Fehlt die Stütze, so fehlt

den Vorstellungen die Begründung (ihre Gültigkeit). Und fehlt diese, so ergibt sich kein Erweis des sādhya. Uebrigens ist die hierhergehörige Widerlegung ja von den Anhängern beider mīmāmsā's bereits hinlänglich ausgeführt worden, zugleich mit Begründung der rechten Lehre aus der Hl. Schrift. Darum entwickeln wir sie hier nicht weiter.

Auch durch die Annahme des »santāna«, der »Reihe« der einander folgenden Momente, wird das Faktum der Wiedererkennung nicht besser ermöglicht. Denn wenn man diesen santāna als etwas von den einzelnen 20 Vorstellungsakten Verschiedenes, Dauerndes und die erinnernde Erwägung Vollziehendes annähme, (was eben alles von dem Faktum des Wiedererkennens vorausgesetzt wird), so hat man ja damit den eigenen Standpunkt einfach aufgegeben und den des Gegners anerkannt. Tut man das aber nicht, so kommt eben das Wiedererkennen nicht zustande. Denn was von einem X wahrgenommen ward, kann nicht von einem Y »wieder«-erkannt werden.

+ Zwischen den betreffenden beiden Bewußtseinsakten besteht große Aehnlichkeit. Ihr Unterschied wird deswegen nicht aufgefaßt. Und dadurch entsteht hinsichtlich des Erkennenden ein »irrtümliches Wiedererkennen«. Es ist wie mit der Lampe, (wo man ein und dieselbe Flamme als ein Identisches zu erkennen glaubt, während durch den Zustrom immer neuer Oel-teile in den Docht, von Moment zu Moment neue, rein momentane Flammen nacheinander entstehen, in einer Reihe eng zusammenstoßender Momente).

Nicht so. Denn zum Phänomen des »irrtümlichen Wiedererkennens« gehört, daß ein und dasselbe Subjekt ein früheres und ein späteres Einzelphänomen erfahren hat, dann aber, wegen ihrer etwaigen Gleichförmigkeit ihre Verschiedenheit nicht bemerkt (und darum das zweite irrtümlicherweise für das wiederkehrende erste hält). Nach der Lehre Buddha's aber gibt es nur isolierte Bewußtseins-momente, ohne daß das Bewußtsein des Momentes b das des Momentes a erinnert, vielmehr vergehend ohne eine Fortsetzung ihrer selbst. Hier ergibt sich weder ein mögliches Subjekt noch Objekt für den Identitäts-irrtum (des »irrtümlichen Wiedererkennens«). Auch kann bei noch so großer Aehnlichkeit zwischen zwei Fakten nicht A etwas erwägen (und identifizieren), was A gar nicht getan hat, sondern ein von ihm verschiedener B. Darum ist ein geistiges Subjekt anzunehmen, das (als dasselbe wie vorher) im Momente des Wiedererkennens identisch besteht und Träger ist für den santāna des Bewußtseins, das als solches in der Tat etwas »Zukommendes« ist.

II. Neue Thesen der Monisten.

9. Das Bewußtsein ist ewig.

Gewisse andere Leute [1]) behaupten nun allerdings, das letztere, nämlich daß das Erkennen als solches »zukommend« sei (nämlich als Akt des vorstellenden Subjektes »komme und gehe«, bald statthabe und bald auch fehle), sei falsch. Sie sagen: das Bewußtsein ist nicht diskontinuierlich (nicht wechselnd, nicht bald aufgehend und bald untergehend). (Ihr Beweis ist dieser:)

Sie sagen: Ein von euch angenommenes, jeweils »zukommendes«, nur zeitweiliges Bewußtsein würde, bevor es entsteht, »vorher nicht gewesen sein«. Ein solches »Vorher nicht sein« aber könnte auf keine Weise konstatiert werden. Und zwar deswegen, weil Bewußtsein rein »sich selbst erweisend« ist. Denn was so ist, dessen »Vorher-nicht sein« kann ja

a) weder durch es selbst, noch

b) durch etwas anderes erwiesen werden.

a) Denn wenn es selbst sein »Vorher-nicht« erweisen sollte, so müßte es das tun entweder *α.* sofern es selber zu jener Zeit des Vorher statthatte, oder *β.* damals nicht statthatte.

(*α.* entfällt nun ohne weiteres als sinnlos.) *β.* Wenn es aber zu jener Zeit nicht war, so konnte es überhaupt nichts konstatieren, also auch nicht sein Nichtsein. Denn wenn das Feststellungsmittel selber nicht existiert, so hat es auch keine Beweiskraft für sein Festzustellendes.

Aber auch b) hat nicht statt. Denn anubhūti (= Vernehmung, hier identisch mit Bewußtsein) ist überhaupt nicht im Bereiche eines andern (auch nicht im Bereiche eines andern Vernehmungs-aktes. Vernehmung ist nicht Objekt von Vernehmung. Erkennen kann nicht Erkanntes sein. Erkennen kann sich auch nicht reflexiv auf sich selbst beziehen). Denn wenn Vernehmung Objekt sein könnte von Vernehmung, so wäre es wie Topf und andere Dinge (der reinen Objektsphäre, die als Objekte von Bewußtsein eben deswegen nicht selbst Bewußtsein sind). Sie wäre dann geradezu selber (wie auch der Topf) »Nicht-vernehmung«.

10. Bewußtsein wechselt nicht und ist ohne Mannigfaltigkeit.

Also (da somit ein »Je-nicht-gewesen-sein« bewiesen ist, so gilt:) Bewußtsein »entsteht« nicht (es ist nichts Werdendes, sondern ein rein und beständig Seiendes). Und weil das Entstehen für samvid fortfällt, so auch alle andern Seins-modalitäten (wie etwa Qualitäten oder Bestehen im Nacheinander von Momenten oder Vergehen), weil diese durch Entstehen

1) Nämlich die monistischen Vedāntisten.

bedingt sind. Also gibt es auch keine Mannigfaltigkeit für das Bewußtsein (weder hinsichtlich seiner selbst, noch hinsichtlich wechselnder oder vielfältiger Objekte). Denn Mannigfaltigkeit ist notwendig verknüpft mit Entstandenheit, ihrem konkomitierenden Merkmale, und wo dieses nicht ist, da auch jenes nicht. Was keinen Entstand hat (das Ewige), das hat auch keine Unterschiede.

11. via negationis. Die remotio.

+ Aber ihr selber gebt ihm Unterschiede durch die verschiedenen Bestimmungen wie Ewig, ohne Entstehung, ohne unterschiedliche Merkmale.

Derartige Bestimmungen wie das Fehlen von diesen oder jenen Unterschieds-merkmalen (sind nur viā remotionis gemeint, als bloße Exklusionen), nicht aber selber einzelne positive dharma's, wie etwa Farben. Vielmehr: von allen »bheda's« völlig reingefegt, als »Rein-klarheit« ohne alle antithetischen Bestimmungen, in sich völlig einförmig, absolut ewig ist samvid.

Und sie allein ist das Selbst und das Höchstselbst. Wie ein Meister gesagt hat: 21

Vernehmung, ungeworden, nicht Objekt von Erkennen, nicht endend, sie ist das Selbst. Und sie — als solche — ist das, worauf der eigentliche Sinn der Vedānta-worte geht.

Der Kommentar gibt hierzu die noch genauere Erklärung:

Die als höchste Frucht vermeint ist für alles, was als fremdzwecklich erkannt wird, nämlich die samvid — sie ist hier der Lehrgegenstand, der aus den Aussagen des Vedānta erkannt wird. Die Autorität (und der Sinn) des Vedānta würden erschüttert sein, wo ein anderer Lehrgegenstand vorgegeben wird. Darum soll man das unterlassen.

B. DIE WIDERLEGUNG DES KEVALA-ADVAITA VOM STANDPUNKTE DES PERSONALEN VEDĀNTA AUS.

I. Das Bewußtsein als Funktion, nicht als Wesen des Ich.

12. Die Trias.

Diese Lehre nun ist — so sagen die rechten Kenner des ātman — sowohl gegen Welt wie Veda (gegen alle natürliche und allgemeine Erkenntnis wie gegen die Erkenntnis der autoritativen heiligen Texte von Veda und Vedānta).

Samvid ist zwar in der Tat etwas, das durch sein einfaches Statthaben einer Sache die »Klarheit« gibt (d. h. sie zu einer erkannten macht), aber dieses

nur relativ auf seinen eigenen Träger (nur für ein Bewußtsein besitzendes Subjekt), und darum ist sie, wie schon das Wort samvid beweist (samvid = con-scientia) ein bloßer dharma, und zwar ein dharma des ātman als des Wissers. Zugleich ist sie, wie schon ihre Synonyma: jñāna (Erkennen), avagati (Verstehen), anubhūti (Vernehmung) andeuten, immer bezogen auf ein Objekt. (D. h.: sie kommt immer nur in der Trias von Erkennen, Erkenner, Erkanntem vor.) Denn nur in der Form: Ich — weiß — dieses, ist sie allen Lebewesen sich selbst unmittelbar erweisend.

13. Bewußtsein kann wechseln.

Ebenso sind Entstand, (zeitweiliger) Bestand, und Aufhören der samvid alle ebenso unmittelbar wahrnehmbar wie etwa die Gefühle von Lust oder Schmerz.

+ Aber dieses von dir behauptete Aufhören, z. B. das Aussetzen von Bewußtsein in Zuständen wie Schlaf, Trunkenheit, Ohnmacht usw. wird doch widerlegt durch Yogya-anupalabdhi.

Nein. In diesen Zuständen ist das Bewußtsein wirklich unterbrochen. Denn wenn es hier gedauert hätte, so müßte man sich seiner auch beim Erwachen erinnern können. Das geschieht aber nicht. Der Erwachte reflektiert ja nur: Solange Zeit erkannte ich nichts. Zwar wir geben zu: auch ein an sich Beständiges kann durch einen übermächtigen Grund, wie etwa das Sterben, das ja Ursache ist der Unterbrechung der samskāra's, abgebrochen werden. Wo ein solcher übermächtiger Grund aber nicht vorliegt, (da müßte es dauern). Wenn aber bei Fehlen eines solchen außergewöhnlichen Grundes trotzdem Nichterinnern an seine Dauer statthat, da beweist — selbst wenn, wie ihr meint, das Statthaben von Bewußtsein nicht beschränkt wäre auf ein gleichzeitiges Gegebensein von Objekten — dieses Nicht-erinnern-können jedenfalls das damalige Nicht-statthaben von Vernehmen.

+ Bewußtsein als die »Rein-klarheit« bestand wohl im Schlafe. Daß hernach kein Erinnern daran statthat, liegt daran, daß es zu der Zeit (eben »rein« war, nämlich) nicht durch erfaßte Objekte bestimmt war, und auch weil die Ich-beziehung damals aufgehoben war.

Nein. Denn das Fehlen oder Nichterfassen von X kann doch nicht die von dem Klarsein von Y abhängige Wirkung aufheben. Selbst wenn die »Trias« bloße illusorische Erscheinung wäre, so »erscheint« doch eben ein jedes ihrer Glieder als das, was es selber ist (nämlich der Erkenner als Erkenner, nicht aber als Erkennen), und kann auch nur ein auf sich selbst bezügliches Erinnern bewirken. (Im Traume erschien angeblich »Rein-

Bewußtsein«. Das Ich erschien angeblich nicht. Das damalige Nichterscheinen von Ich kann aber nicht das Nichterinnern an das Erkennen bewirken. Im Erwachen müßte also Erkennen jedenfalls erinnert werden. Wie der Verfasser später zeigt, wird aber grade das Ich erinnert, und die Tatsache, daß es im Schlafe n i c h t erkannte. Gerade das Ich war das dauernde, während seine Funktion, das Erkennen, wechselte.)

14. Das Ich ist beständig.

+ Aber dann ist ja das Ich selbst, das doch kraft der Wiedererinnerung auch im Schlafe beständig sein sollte, dann erloschen.

Nein, das Gegenteil ist der Fall. Darum reflektiert ja der Erwachende: Solange Zeit habe Ich geschlafen. (Gerade also das Ich) und nicht ein 22 sogenanntes, objekt- und subjektloses Bewußtsein überhaupt hatte statt, weil dergleichen schlechterdings nicht vorgefunden wird. Auch die Kenner der Wortbedeutungen definieren ja: »Die Worte wie samvid (Bewußtsein), jñāna (Erkennen), anubhūti (Vernehmung), prakāśa (Klarsein) haben einen b e z ü g l i c h e n Sinn.« Denn weder in Welt noch Veda wird Erkennen usw. ohne eine Bezüglichkeit, nämlich auf ein Subjekt und ein Objekt angewandt.

15. Widerlegung von Nr. 9. — Es gibt Erkenntnis des Nicht-Gleichzeitigen.

+ Aber, wie schon gesagt, samvid erweist sich als statthabende bekanntlich durch sich selbst. Hat sie statt, so kann durch sie nicht ihr »Vorhernichtgewesen-sein« erwiesen werden, da sie dann ja damals nicht bestand (also auch nicht ihr Nichtsein konstatieren konnte).

Das ist denn doch allzu plump! Es besteht doch nicht die Beschränkung, daß durch samvid überhaupt nur solche Objekte erwiesen werden können, die mit ihr selbst g l e i c h z e i t i g sind. Sonst würde ja folgen, daß man weder von vergangenen noch von kommenden Dingen etwas wissen könnte.

Man kann auch so fragen: Daß zum Erweise ihres »Vorhernichtgewesenseins« Gleichzeitigkeit der samvid mit demselben gewesen sein müsse — ist das etwa irgendwann einmal erfahrungsmäßig festgestellt worden? Wenn ja, so würde ja daraus folgen — das Vorhernichtgewesensein! Dieses Reden von angeblicher Notwendigkeit der Gleichzeitigkeit von Bewußtsein mit ihrem »Vorhernichtgewesensein« als einziger Möglichkeit, das letztere zu konstatieren, ist einfach albern. Allerdings, zum Wesen der s i n n l i c h e n Erkenntnis, der direkten Wahrnehmung, gehört es natür-

lich, daß sie nur den der Wahrnehmung gleichzeitigen Gegenstand »klar machen« könne. Aber keineswegs zum Wesen des Erkennens überhaupt, oder zum Wesen eines pramāna überhaupt.

Damit ist aber zugleich das Folgende widerlegt:

> Das Erkennen, wegen seiner Eigenklarheit, ist von sich selbst.
> Darum ist es immer.
> Auch das von ihm Erkannte ist immer:
> Denn Erkennen ist wesensmäßig »Haben des Erkannten«.

Das letztere ist bereits abgetan. Denn dieses »Haben« (= seinen Gegenstand besitzen) bedeutet nicht, daß das Erkennen als vorhandenes überhaupt ein Objekt bei sich hat [1]), sondern daß es, wenn es wirkliches Erkennen ist, auch wirklich Erkanntes bei sich hat, nicht aber eine Illusion, nämlich daß jedes Erkenntnis, das als »dann und dort« bestimmt einleuchtet, zuverlässig ist und die Irrealität des so bestimmten Objektes ausschließt. Darum ist es auch reines Geschwätz, wenn gar behauptet wird, die Erinnerung gehe nicht auf reale äußere Objekte, weil sich Erinnerung zeige, während der Gegenstand nicht gleichzeitig vorhanden sei.

> + Dann sagen wir so: Da doch das »Vorhernichtsein« nicht andauert (sobald samvid ist), so kann dasselbe jedenfalls — auch nach eurer Definition — nicht durch Wahrnehmung erwiesen sein. (Es könnte also höchstens kraft eines linga »erschlossen« werden.) Aber eben da kein »linga« vorhanden ist, so gibt es dafür auch keine andere Erkenntnisquelle (nämlich kein Erschließen). Wenns aber so steht, so ergibt sich sein ursachloses (mithin ewiges) Selbst-resultieren, eben weil (es doch ist, und zugleich) sein »Früher-einmal-nicht-gewesen-sein« nicht erwiesen werden kann. So muß man — um euerer Einrede zu begegnen — das Fehlen des Erkenntnisgrundes (pramāna) für das Vorhernichtgewesensein behaupten, nicht aber direkt das letztere selbst.

23 Auch darauf ist schon geantwortet worden: es gibt ein pramāna für das Vorhernichtgewesensein: nämlich Yogya-anupalabdhi.

16. Das »Erkannte« ist nicht notwendigerweise ewig.

Ferner: Samvid als direkte Wahrnehmung, die wie schon gesagt ihr Objekt und sein Realsein für die Zeit ihres eigenen Statthabens erweist, erweist damit eben zugleich keineswegs das Dasein des Objektes zu aller Zeit. Das wird festgestellt durch die Form der Erfahrung: »Ich bin eben

1) Und noch weniger, daß es selber mit seinem Objekte immer ist, oder gar mit seinem Objekte identisch ist.

in diesem Momente (wo ich dieses Bewußtsein habe), nicht in einem andern.« Sie zeigt sich also (als Wahrnehmung). Andernfalls würde ja Immerwährendheit (der erkannten Gegenstände, z. B.) der Töpfe folgen.

Ebenso auch mit der samvid als Erkenntnis durch Schließen.

Eine andere Erkenntnisart aber, die nicht Wahrnehmung oder Schließen wäre, die ferner subjekt- und objektlos wäre, gibt es nicht, wie schon bewiesen ist.

17. Erkenntnis kann Objekt sein von Erkenntnis.

Ebenso falsch ist eure Behauptung, daß auch nicht durch etwas anderes als die betreffende Erkenntnis selbst das »Vorhernichtsein der Erkenntnis« erwiesen werden könne, da sie »nicht Gegenstand von etwas anderm« sei. Denn man sagt doch: ich erkannte. Hier wird doch eben eine Erkenntnis, nämlich eine früher gehabte, von etwas »anderm«, nämlich von einem heute stattfindenden Denken zum Gegenstande gemacht. (Ferner kann eine Erkenntnis auch durch Erschließen zum Gegenstande einer Erkenntnis gemacht werden:) es gibt dafür linga's, zum Beispiele Handlungen des Vermeidens oder Aufsuchens gewisser Dinge, auf Grund früher gewonnener Erkenntnis ihrer Schädlichkeit oder Nützlichkeit [1]).

Ferner, es gibt die Tatsache, daß etwa X um das Wissen (und Vorstellen) eines andern weiß. Nur so ist es ja möglich, daß der Sinn der Worte eines andern verstanden werden kann, und damit aller Verkehr (und Gedankenaustausch und Wissensmitteilung) in Welt und Veda. Ohne diese Tatsache würde kein Schüler einen Lehrer aufsuchen, auch würde er nicht erkennen können, ob derselbe etwas weiß oder nicht.

18. Erkanntes ist nicht notwendig »dumpf«.

Ebenso falsch ist die Behauptung: »Wenn Erkennen Gegenstand von einem andern (Erkennen, und damit von Erkennen überhaupt) ist, so ist es »Nichterkennen«. Denn Wissen-sein heißt, durch sein Statthaben seinem Inhaber selber »klar« sein oder »seinem Inhaber ein Objekt und seine Realität erweisen«. Diese beiden Merkmale aber — einem jeden in seinem eigenen Erkenntnisakte erwiesen — gehen nicht verloren, auch wenn das Wissen selber Objekt eines andern Wissens werden sollte. Wie könnte ihm also das »Nicht-wissen-sein« erfolgen. Die Berufung auf das Beispiel des Topfes hilft dawider nichts. Der ist allerdings »Nichtwissen«, aber nicht deswegen, weil er Objekt von Wissen sein kann, son-

1) Ich sehe, daß jemand gewisse Dinge aufsucht und gewisse Dinge meidet. Ich schließe daraus, daß er eine Erkenntnis besitzt, nämlich von ihrer Nützlichkeit oder Schädlichkeit.

dern einfach weil die Natur des Wissens ihm fehlt. Und der letztere Schluß gilt auch, wenn wesensnotwendig Unwahrnehmbarkeit statthat wie bei den »Luftblumen« (oder den Hasenhörnern oder dem Sohne der Unfruchtbaren oder andern reinen Undingen).

Der ātman selber aber ist nicht Wissen, weil er der Wisser ist. Auch er ist zugleich keineswegs unwißbar. Denn da er, wie auch sein Erkennen, selbst »sich selbsterweisend« ist, so ist er sowohl sich selbst wie einem andern wißbar. Und wenn wegen seiner etwaigen Wißbarkeit sich ihm das Nicht-ātman-sein ergäbe, dann doch wahrhaftig erst recht bei seiner Unwißbarkeit.

> + Aber wenn man behauptet, daß das Wesen der »Himmelsblumen« (die ja nichts sind und deswegen nicht durch ihre eigene Natur der Natur von samvid entgegengesetzt sein können, und deswegen »Nichtbewußtsein« nur sein können, sofern sie in die »reine Objekt-sphäre« gehören würden) zu Nicht-ātman- und Nichtbewußtsein-sein führe, so müßte man behaupten, daß das bei deinen Töpfen geradeso sein müsse, sofern diese nicht Träger von samvid sind und nicht das Konträre zu Wissen sind (nicht aber, wie du vorher behauptetest, kraft ihrer »Natur«). Also müssen diese beiden Momente — wie wir behaupten — rein auf dem Objektsein beruhen.

Aber deine Voraussetzung würde ja gerade so gelten, auch wenn das Gegenteil statthätte [1])! Drum genug mit diesen Albernheiten eines Räsonnements ohne alle Stütze.

19. Bewußtsein kann entstehen und vergehen.

24 Ihr behauptet weiter: da das Bewußtsein kein Entstehen hat, so sind auch alle »vikāra's« an ihm ausgeschlossen. Auch diese Behauptung geht fehl. Denn sie hat mit der Avidyā anaikāntyam [2]), die ihr ja behauptet — und zwar ganz einerlei ob das »Vorhernichtgewesensein« (und damit Entstehung) oder ob Entstehungslosigkeit gilt — wenn anders von dieser ein wirkliches Stattheben gilt. Denn Avidyā kommt doch erfahrungsmäßig (durch das erwachende Wissen) zu Ende. (Es tritt also ein vikāra ein.) Und auch sie ist ja ohne Anfang (ist also auch ein nicht-gewordenes), und hat doch trotzdem viele vikāra's, und sie hat ein Aufhören eben durch das Aufgehen des Wissens.

---

1) Yāmuna meint als guter „Phänomenologe": Ob Objekt von Wissen oder nicht — das „Topf-wesen" bleibt in beiden Fällen „Topf-wesen" und dadurch unterscheidet es sich von „Wissen-wesen".

2) Sie ist »ungenau«, weil sie auch auf avidyā passen würde.

+ Aber die vikāra's der Avidyā sind eben nicht im höchsten Sinne wirklich.

Da frage ich: Ist denn dein Höchstwirkliches ein vikāra, oder ist, was einen Ursprung hat, gleichwohl ein Höchstwirkliches? (Die vikāra's der Avidyā sollen nicht real sein. Da nun doch ein Aufgehen der realen Erkenntnis statthat, so wäre zu sagen: Ein Reales ist selbst ein vikāra (nämlich als Aufgehendes). Oder es wäre zu sagen: Ein Entstehung Habendes (nämlich ein Aufgehendes) ist real. Beides ist bei der Gegenlehre unmöglich. Und es liefe auf den Satz hinaus: Real ist Erkenntnis, weil Erkenntnis real ist). Bei einer solchen Höchstwirklichkeit würde dann dasselbe Prädikat einmal den Sinn des Probans und einmal den Sinn des probandum haben! Ein schönes Beweisverfahren mit großem Denk-talent!

20. *Auch Ungewordenes hat Unterschiede.*

Auch die Behauptung: Was ungeworden, das ist auch ohne Unterschied, ist falsch. Denn auch der ātman ist ungeworden, und doch hat er erwiesenermaßen Unterschied, nämlich von Leib, Sinnen usw. Und auch der Unterschied von ātman und jñāna, das doch nach deiner Meinung gleichfalls ohne Anfang ist (also ein Ungewordenes ist), ist doch wohl notwendigerweise zuzugeben!

+ Ja, aber das alles hat doch nicht »eigentliche Wahrheit«.

Was du wohl unter eigentlicher Wahrheitserkenntnis verstehst! Wir werden hernach noch zeigen, was eigentlich wahre Erkenntnis ist, nämlich daß gerade die eigentliche Erkenntnis die Merkmale hat: entstehend, intermittierend, nicht aufgehoben, durch Erfahrung zustandekommend (d. h. nicht ewig von selbst gegeben), und verknüpft mit dem Unterschiede von Akt und Objekt des Erkennens.

21. *Reale Prädikate.*

Auch die Behauptung, die der Vers ausspricht:

> Nicht hat Jñāna ein Prädikat, und wenn es auch ein unendliches wäre.
> (Denn jedes Prädikat wäre ein cetya, d. h. ein Objekt von Denken,)
> Was aber cetya ist, das kann nicht cit sein.
> (Gedachtes kann nicht Gedanke sein) —

ist falsch. Denn sie hat »Ungenauigkeit« mit »Eigenklarheit« und »Ewigkeit«. Mindestens diese beiden, von heiliger Schrift und anderem pramāna erwiesen, werden ja auch von euch anerkannt.

+ Ja, aber die sind mit dem Geistigen selbst identisch.

Das ist falsch. Denn wenn sie der Geist selbst wären, so könnte über sie

kein Streit sein, wo man den Geist als solchen anerkennt. Aber auch wo dieser übereinstimmend anerkannt ist, gibt es hinsichtlich seiner Prädikate doch die allerverschiedensten Meinungen. Zum Beispiel streiten die Lehrer, die samvid anerkennen, ob sie das Prädikat der Erschließbarkeit habe oder nicht, ob sie momentan sei oder nicht, und dergleichen mehr.

(Wir wollen die Positivität solcher Prädikate durch folgende Definitionen zeigen:)

Bewußtsein ist »Klarmachung irgendeines Objektes durch eigenes bloßes Statthaben, und zwar für den eigenen Träger, auf Grund des Wesensunterschiedes (von Funktion und Träger der Funktion). »Eigenklarheit« ist: »durch sein Statthaben dem Selbst klargemachtsein.« Und »Klarheit« (prakāśa) als ein in allen Objekten, geistigen wie ungeistigen gemeinsames Prädikat hat nur statt bei Realisierung ihrer Erkenntnis (kommt ihnen nur als Erkannten zu): wo man diese Definition nicht zuläßt, da ist das Wort prakāśa nur mehr ein für den populären Sprachgebrauch geeignete Bezeichnung (ohne bestimmt definierten Sinn. Für eure mysteriösen Einlegungen aber bleibt kein Raum). Ewigkeit aber ist: »Dauern zu aller Zeit (also ebenfalls ein ganz positives Prädikat). Und (die von euch so gepriesene) Einheit ist (ganz positiv): »Bestimmtheit durch die Zahl Eins.«

22. Die Ausflucht bloßer »remotio« wird abgeschnitten.

Es ist auch nicht richtig, der gerügte Fehler (des anaikāntyam) treffe für sie nicht zu, da sie frei seien von Dumpfheit und Begrenzung durch 25 Zeit, Ort und Mannigfaltigkeit. Denn auch so bleiben sie doch eben Prädikate, und mit ihnen als Prädikaten bleibt das anaikāntyam, das wir rügten, bestehen. Nun sagt ihr dann weiter:

> + Diese Prädizierung ist nur eine scheinbare, denn sie ist nur viā remotionis gemeint. Sie sollen nur die entgegenstehenden Prädikate wie Dumpfheit, Nichtewigkeit, Mannigfaltigkeit von der samvid ausschließen.

Aber wenn die Prädikate nicht realiter sind, so (können sie auch nichts Entgegengesetztes realiter ausschließen, und so) ist die Rede von der remotio eben nur ein Gerede. Außerdem befindet sich doch in der Tat ein »cetya« (ein »Gedachtes«) am ātman, nämlich das ajñāna [1]). So erfährt mans, und so nehmt ihrs ja selber an. Endlich: (ihr gebraucht ja selbst das Wort Erkennen nicht als bloßes Synonym mit Ewigkeit, denn ihr

1) Das bezieht sich auf den Vers von Nr. 21.

sagt »die Ewigkeit des Erkennens«:) Der Genetiv »des« aber bedeutet doch eine Verknüpfung mit einem Prädikate! Die Prädikatlosigkeit der so vermeinten Erkenntnis zu behaupten ist also geradeso sinnvoll als die »Unfruchtbarkeit der Gebärerin« zu behaupten. So besagen es die Verse:

Wenn die Möglichkeit der Erwiesenheit der samvid zugestanden wird,
So hat sie ein Prädikat (nämlich »erwiesen«).
Wenn aber nicht zugestanden wird, daß ihr »Erwiesenheit« zukommt,
Dann (gibt es eben keine samvid, und) samvid ist ein leeres Wort, wie Hasenhorn.

Ihr sagt:

+ Samvid ist eben Erwiesenheit selber und schlechthin.

Wir aber fragen: Wessen Erwiesenheit? Denn wenn nicht irgendwessen, so gibt es keine Erwiesenheit. Denn wie Sohnschaft nur Sohnschaft jemandes ist in bezug auf jemanden, so ist es auch mit ihr.

+ Nun, wir sagen ja auch: des Selbst.

Aber was soll denn da der Genetiv! (samvid und ātman sind doch identisch!) Obendrein ist ja (diese seltsame samvid, die Erweisung und Erwiesenes zugleich ist), nach jener Wolkenkuckucksheimlehre »der eigentliche Lehrgegenstand des Vedānta«. Die »Erweisung« käme mithin nur der Autorität des Veda zu, (und von der hochgepriesenen Selbsterweisung bliebe nichts über).

23. Nochmals das Faktum des Wiedererkennens.

Ferner, ihr sagt: Vernehmung ist ewig-beständig (und weil ohne Wechsel, ewig homogen). Dann aber wird auch hier (wie oben bei den Buddhisten) das Faktum des Wiedererkennens (das doch erfahrungsmäßig vorliegt), unmöglich. Denn alle Wiedererkenntnis setzt einen Vernehmer voraus, der zur früheren Zeit und zur jetzigen Zeit (zwar derselbe, aber doch mit verschiedenen Zeitmomenten bestimmt sich weiß), und mit dem sie selber (in beiden Zeitpunkten) gleichzeitig existiert, in der Form der Erfahrung: Ich selber war es, der damals dieses selbe vernahm. Ihr aber sagt: Vernehmung ist eben nichts anderes als Vernehmung selber, die in bezug auf sich weder Subjekt noch Objekt ist [1]).

24. Gegen die »Aufbildung«.

Wenn dann etwa behauptet würde:

+ Im realen Sinne ist Erkennen allerdings so. Aber durch Irrtum

1) Mit Absicht gebraucht Yāmuna-muni statt jñāna gern das Synonym anubhūti, da bei diesem die Objekt-beziehung für das indische Ohr schärfer heraustritt als bei jñāna, das leicht nur als »Geistigkeit« überhaupt verstanden und selbst von den personalen Vedāntin's in diesem Sinne verwendet wird.

erscheint sie dann mit Subjekt versehen, sowie durch Irrtum Perlmutter wie Silber erscheint. Denn auch der Irrtum entsteht nicht, ohne sich auf eine Realität zu stützen —

so ist das falsch. Denn wenns so wäre, so müßte in Analogie zu deinem Beispiele ja Vernehmen und vernehmendes Ich in Koordination erscheinen, in der Form: Ich bin Vernehmung. So ist es nicht. Vielmehr die Vernehmung etwa von silbern, gelb, Spiegelabbild, Zweiheit usw. — erscheint jeweils als diese besondere einzelne, nämlich in Gestalt des blanken Dinges, der Muschel, des Gesichtes, des Mondes und als solche charakterisiert sie — in der Form: »ich erkenne« dann ihr Ichsubjekt, genau so wie etwa der Stock den stocktragenden Theodor charakterisiert. So mit Vernehmung charakterisiert (also Vernehmung zum Prädikat habend), zeigt die Ich-apperzeption das »Ichding«. Wie kann man von ihm, der doch die Stütze ist von Vernehmung, die selber nur sein Prädikat ist, behaupten, (daß er selber »nur-Vernehmung« sei! Das wäre, als wollte man sagen:) Der Stock-tragende Theodor ist »nur Stock!«

26 Und womit begründet ihr eigentlich eure Behauptung: »Das Kennersein ist nur auf-fingiert.« (Was ist dafür das belegende Beispiel?)

+ Nun, es zeigt sich doch, daß man den Leib mit dem ātman verwechselt, in der Form: Ich bin dick.

(Vorsichtig! Denn) solche Verwechselung (von einer Sache mit einer andern) zeigt sich ja geradeso, wenn man das Erkennen für den ātman hält!

25. Ihr stellt die Erlösung in Frage!

+ Nein! Denn obschon auch nach Aufgang der Wesenserkenntnis diese (Uebertragung) noch nachwirkt, so stehts mit ihr selbst doch nicht so.

Wie denn! (Dann wäre ja der ātman als Kenner überhaupt verschwunden!) Nach dem Aufgehen der Wesenserkenntnis wäre dann das Selbst geradezu ein »Nichtkenner«. Wahrlich, da wäre Nicht-Wesenserkenntnis der Wesenserkenntnis vorzuziehen. Denn wenn schon »durch Irrtum« (bleibt dann doch der ātman ein erfahrendes Subjekt) und erfährt mancherlei Schätzenswertes.

26. Der »Zeuge«.

+ Aber Kennersein als »Tätersein des jñāna-Vollzuges« ist eine bloße Modifikation, dumpf, und befaßt im dumpfen ahankāra-[1])

1) ahankāra, das »Ich-machen«, das Beziehen einer Sache auf das Ich, das Sichzurechnen ist für den personalen Vedāntin geradezu das Ich-subjekt selbst. Die Gegner machen daraus ein bloßes dumpfes Organ, in dem sich das reine Jñāna reflektiert wie das Bild im toten

knoten. Die Frucht seiner Betätigung genießt (dieser »Täter« garnicht selbst, sondern) jener Nicht-täter, der nichtentstellte ātman selbst, der »Zeuge«, der als solcher »Nur-Klarheit« ist. Das Tätersein ist ja, wie das Farbe-haben, etwas empirisch Erfahrbares, und darum nicht ein dharma des (überempirischen) ātman. Denn ist der ātman Täter, so würde er, auch wenn er in die »Ichsphäre« fällt, dann doch mit dem Körper auf einer Linie stehen und Nicht-ātman, fremdem Zwecke dienend und dumpf sein. Bei weltlichen und vedischen Werken ist ja auch der Körper als der eigentliche Täter erwiesen. Von diesem aber ist erfahrungsmäßig unterschieden der Erkenner als Gegenstand der (populären) Ich-vorstellung, der auch der Genießer der Früchte der Körperhandlungen ist. Ebenso ist auch hier in analoger Weise von dem Kenner als bloßem Ichding verschieden der »Zeuge«, das eigentliche innere Selbst.

Nein. Vielmehr das innere Selbst erweist sich selbst als der Kenner, in der Form der Erfahrung: Ich erkenne. Ein von diesem noch verschiedener »Nur-Klarheit« seiender, sogenannter »Zeuge« wird nicht aufgefaßt. »Pratyaktvam«, d. i. Innerlichkeit, kommt ja von prati-añc = zurückgehen. »Von Leib, Sinnen, manas, Odem, Empfindungen verschieden ist der ātman als Träger von jñāna: auf diesen ‚geht er zurück' (oder wendet er sich zurück, oder re-flektiert er).« — In dieser Weise zeigt sich das Ichverhältnis, und das ist schon etymologisch mit prati-añc und pratyaktvam gemeint.

Zeuge einer Sache ist, wer eigener Kenner der Sache ist: Man kann doch nicht, wer nicht ein »Kennender« ist, einen »Zeugen« nennen. Endlich: alles, was klar Gemachtes ist, ist wiederum klar nur für einen Kenner als ein Ich. Denn »das ist klar« heißt nichts anderes als: »Mir (oder dir oder jemandem) ist klar«, »diese Einsicht hat sich Mir ergeben«, »ich weiß das«. Nicht aber kommt das Kennersein jenem (sonderbaren, von euch erfundenen) von euch ahankāra oder buddhi genannten Etwas zu, das angeblich eine Modifikation des eigentlichen (Bewußtseins überhaupt) sein soll — angeblich aus Gründen seiner Ungeistigkeit, Wandelbarkeit, Fremdzwecklichkeit wie beim Körper. Denn solche Gründe haben nicht statt.

Spiegel. Dieses Organ »befaßt dann in sich« das Bewußtsein wie des Spiegel das Bild »in sich befaßt«. Er ist dann weiter auch ein »Kündigungsmittel« für Jñāna, wie der Spiegel ein Kündigungsmittel für das Gesicht ist. Durch das Befaßtsein in diesem »Knoten« erscheint die Illusion des Ich und Einzelich. Die Ausführung geht oben zugleich gegen die purusha-lehre der Sāmkhya's.

27. Keine »Abschattung«.

27 + Das reine Erkennen wirft einen Schatten, und aus diesen beiden entsteht das Kennersein.

Unmöglich. Denn jenes ist ja unsichtbar. Unsichtbares aber kann keine Schatten werfen. Auch ist das Kennersein — obschon auf das reine Denken bezogen — für dich ja nichts Reales, so daß wie am Eisenstücke die Hitze durch Verbindung mit Feuer so durch Verbindung des reinen Denkens mit etwas an einem andern Objekte Kennersein wirklich entstünde oder erkannt würde.

28. Die Ausflucht der »Kündigungs-mittel«.

+ Der ahankāra, obschon selber ein ungeistiges Etwas, ist bloß ein »Kündiger« (durch Reflektieren) des an sich nur Erkenntnis-seienden ātman [1]). Und so kündigt er ihn als auf sich selbst gestützt [2]). Denn das ist ja die Art der Kündiger, daß sie ihre Objekte als in sich selbst befaßt kundtun (wodurch sie die Träger derselben zu sein scheinen). Zum Beispiel, wie der Spiegel das Gesicht des Beschauers, oder wie eine spiegelnde Wasserfläche die Sonnenscheibe, oder wie das einzelne Exemplar einer Gattung den generellen Gattungstypus (das generelle Allgemeine) in sich »befaßt«. Dadurch wird dann die Illusion: Ich erkenne, bewirkt. Wenn aber diese Aufmalung des Ich vergeht, wie in Tiefschlaf und Erlösung, so zeigt sich die Klarheit des ātman als wesenhaft lauteres Erkennen allein. Darum ist das Ich »Nicht-ātman«. So sagt Sureśa:

> Wäre das Ich ein realer dharma des ātman,
> So müßte er in Erlösung und Tiefschlaf hineinreichen.
> Weil er aber ihm dahinein nicht folgt,
> So muß das Ich etwas ganz Andersartiges sein als er.

Alles das ist ganz ungereimt. Denn, wie die Verse sagen:

> Daß, wie ein unbewegt stehender Wassereimer die Sonne (spiegelnd) kündigt,
> So auch der sogenannte, dumpfe ahankāra den selbstklaren ātman
> Kündigen sollte, das ist widersinnig.

Alle solche »Kündigungen« von Gegenständen sind doch zu verstehen als selber abhängig von dem nicht dumpfen Vernehmen, das auch obendrein für den ātman selbst gehalten war. Daß nun der angeblich ungeistige, selbst von jenem Vernehmen abhängige ahankāra ein derartiges Vernehmen, das doch selber erst alle Objekterkenntnis ermöglicht, und das wesensmäßig frei sein soll von allem Wechsel des Auf- und Unter-

---

1) Wie der Spiegel für das Gesicht.

2) Indem er ihn reflektierend »in sich befaßt« wie der Spiegel das Gesicht.

gehens, »kündigen« könnte, das ist doch wirklich für alle Ātman-kenner zum Lachen. — Ferner:

Daß der (eigentliche) »Kündiger« (nämlich das Bewußtsein selbst) »gekündigt« werde, das würde Wechselbedingtheit sein, und kann nicht sein, da diese unannehmbar ist. Und wenn der ātman selber ein erst zu »kündendes« ist, so folgt, daß er wie der Topf, nicht selbst Vernehmung ist.

+ Aber die Hand ist doch erfahrungsgemäß ein »Künder« der Sonnenstrahlen, obwohl sie andererseits selber erst durch die Sonnenstrahlen kundgetan ward!

Nein! (Denn sie kündigt sie nicht, sondern) ist nur Grund ihrer Vermehrung (indem sie sich an der Hand stauen). So von der Handfläche 28 vermehrt, werden sie dann nur heller aufgefaßt. Also werden sie durch die Handfläche nicht erst »kundgemacht«.

Ferner: Was soll denn eigentlich diese »Kundmachung« sein, die dem Vernehmung seienden ātman erst durch den ahankāra bewirkt würde?

a) Doch offenbar nicht seine Erweisung überhaupt, da ihr ja zugebt, daß er selbst-erwiesen und darum nicht in Abhängigkeit von etwas anderm erwiesen sein kann. b) Aber auch nicht ein Erkennen des Erkennens, da ja Erkennen nicht (Objekt eines anderen Erkennens sein soll, also) durch ein solches nicht vernommen werden kann.

Denn würde es selber Objekt eines Erkennens, so wäre es ja — nach einer Behauptung — selbst Nicht-erkennen, sondern dumpf wie der Topf. c) Darum aber kann dieses »Kundmachen« auch nicht ein hinzukommendes Hilfs-mittel sein zum Bewirken der Erkenntnis. Denn die eignet — nach eurer Lehre — ja nur der heilgen Schrift, des alleinigen Hilfsmittels für die Wesenserkenntnis des höheren und niederen ātman, sofern sie nämlich

α. vertreibt, was dem Aufgehen des auf das höchste zu Wissende bezüglichen Erkennen hindernd im Wege steht, so wie die Lampe dem Auge das hindernde Dunkel vertreibt,

β. oder indem sie ein upādhi ist für die Verbindung (der Erkenntnis) mit ihrem Objekte, so wie Einzelding und Spiegel upādhi's sind für das Auge, das das Genus oder das eigene Gesicht erkennen will,

γ. oder indem sie Mängel am Erkennenden selber beseitigt durch die Vorschrift von Zucht, Selbstzucht und den andern Gliedern des Yoga. An der Vernehmung aber findet sich etwas Derartiges, das Aufgehen des jñana Hindernde, das durch den ahankāra vertreibar wäre, nicht.

29. *Ajñāna = Nichtwissen oder Falschwissen.*

Das ajñāna aber ist ebenso wie das jñāna auf einen Träger (Subjekt) und auf einem Gegenstand (Objekt) bezogen. Also gibt es für ajñāna nicht

einen »Zeugen« in eurem Sinne, der ja diese beiden Relationen nicht besitzen soll. Erst recht aber kann man nicht einen überhaupt dumpfen, des Besitzes von jñāna überhaupt unfähigen Gegenstand, etwa einen Topf usw. (also auch nicht euern dumpfen ahankāra) Subjekt von Nichtwissen sein lassen. Somit würde also, da dem »Nur-erkennen« schlechthin kein Kennersein zukommt, ihm auch kein ajñāna zukommen. Auch euch kann ja ein solches, von ahankāra vertreibbares Hemmnis des Erkennens (als ein faktisch vorhandenes) eigentlich nicht erwünscht sein, da doch ajñāna einzig durch jñāna selber beseitigt werden soll; und so wirds ja auch zugestanden. Auch beseitigt doch jedes jñāna nur ein ajñāna hinsichtlich seines eigenen Objektes (und in gleicher Form der Objektbezogenheit). Aber solche gleiche Objektbezogenheit des Erkennens müßte euch wieder sehr unerwünscht sein, da ihr es ja für den ātman selbst haltet. (Es müßte also auch zwischen ajñāna und ātman dieselbe Objektbezogenheit der Identität gewesen sein.) Ein so bezogenes ajñāna aber würde nie und durch nichts aufzuheben sein. Uebrigens kann das ajñāna überhaupt nicht als Hemmung des Aufganges von jñāna bezeichnet werden, da es nichts ist als das »Vorher-nicht-gewesen-sein des jñāna« [1]). Denn die Behauptungen: »ajñāna ist eine positive Realität, zugleich indefinibel, und als solche die causa materialis der Welt: das ist alles bloßes Geschwätz, wie wir später beweisen wollen gelegentlich der Erörterung von »sambandha«.

Also einen ahankāra, der einen Mangel am Objekte, nämlich eine an ihm haftende, zum Entstehen der Erkenntnis erst zu überwindende Dunkelheit zu beseitigen hätte, und in diesem Sinne eine »Kündigung« durch ihn, gibt es nicht. Wie die Verse sagen:

> Weil der ātman überhaupt nicht im Bereiche von Organen liegt (wie euer ahankāra eins sein müßte),
> So ist die Verbindung mit ihnen auch nicht eine Ursache (seiner Kundmachung).
> Vielmehr, weil das Ich selbst Erkenner ist,
> So braucht nicht erst durch jenen (ahankāra) kundgemacht zu werden.

30. *»Kündigungs-mittel« befassen das zu Kündigende nicht in sich.*

29 Auch ist nicht richtig, zum Wesen des »Kündigers« gehöre, daß er sein Objekt durch Befassung in sich selbst kündige. Lampen sind »Kündiger«, aber sie befassen (die Gegenstände und die Farben, die sie kündigen), nicht in sich. Das Wesen aller Erkenntnis, aller Erkenntnismittel und aller ihrer Hilfsmittel (wie es der Kündiger sein würde, der

1) Kein positives Gegenstück, sondern nur seine Negation.

nichts anderes ist als eine etwaige Hilfsursache für das Aufgehen von Erkenntnis), — dieses Wesen ist vielmehr ausschließlich: Eignung zu klarer Erfassung des Objektes, und zwar, wie sich von selbst versteht, des Objektes, so wie es wirklich ist. Wollte man das nicht zugestehen, so würden sie ja alle drei unglaubwürdig sein.

Prüfen wir etwa eure Beispiele: das Individuum befaßt das genus nicht in sich, sondern das genus ist seine idea (seine »Form«, ākāra). Es ist in der Tat für das genus ein Erkenntnismittel, aber nicht deswegen, daß es ein bloßes »Kündigungsmittel« wäre. (Das Verhältnis von Einzelfall und Allgemeinem ist ein ganz anderes als das von Lampe zu belichtetem Gegenstande. Nur in letzterem Falle haben wir das »Kündigungsmittel«). Die Gründe dafür sind schon angegeben. Der Spiegel aber ist überhaupt nicht ein wirklicher »Kündiger« des Gesichtes des Beschauers: das ist vielmehr allein die Seh-aura selbst, die nur am Spiegel gebrochen wird. Und selbst wenn wir ihn als ein Hilfsmittel gelten lassen wollen, so ist er doch zugleich versehen mit einem Fehler, nämlich sofern er die Seh-aura zwingt, rückwärts zu gehen, so daß das Gesicht an einem falschen Orte erscheint.

Stünde es so, wie ihr behauptet, so würde alle Wahrnehmung usw. unzuverlässig sein, und nichts würde so erkannt, wie es wirklich ist.

Darum: als Kenner sich erweisend, ist das innere Selbst ein Ich, und nicht »Nur-Erkenntnis«.

II. Das Ich.

31. Das Ich dauert im Tiefschlafe.

Wenn behauptet wird, in Tiefschlaf und Erlösung zeige sich »Nur-Erkenntnis« allein, das Ich aber erscheine dann nicht, so ist das für den Tiefschlaf schon früher abgewiesen, weil (wie wir sahen), das Selbst auch im Schlafe, bis zum Erwachen hin mit dem Ich identisch deutlich erkennbar ist. Allerdings nimmt es dann keine Objekte wahr [1]), und der guna tamas überwiegt. Aus diesem Grunde ruht zu der Zeit das Unterscheidungs-vermögen. Aber das letztere ist ja bei eurer »Nur-Erkenntnis« geradeso der Fall.

»Nicht bin ich als ich, noch ist ein anderer Gegenstand; sondern reines Vernehmen als Zeuge von ajñāna besteht« — es ist gewiß keiner zu finden, der vom Schlafe aufgestanden, derartig beim Erinnern an seinen Schlafzustand erwöge.

---

1) Das Ich ist im Schlafe beständig. Aber da seine Funktionen dann ruhen, so nimmt es keine Objekte wahr, hat also keine aktuellen Erkenntnisse. Wohl aber hat es auch dann sein »Erkennen« als V e r m ö g e n.

\+ Aber schon aus der Erwägung heraus: »Diese Zeit lang wußte ich nichts —« ergibt sich die Richtigkeit unserer Behauptung.

Wie denn?

\+ Aus der Aussage: »Nichts«.

Aber damit wäre ja auch das Sichzeigen der Vernehmung ausgeschlossen (man könnte also dann ebensowenig behaupten: es war nur »reine Vernehmung«). — Vielmehr: nachdem man den ātman als auch im Tiefschlafe sich Erweisenden (auf Grund von Erinnerung) erwogen hat, war dann sein (damaliges) Wissen ausgeschlossen. Dieser klaren Einsicht zum Trotze nun gerade umgekehrt behaupten, das Wissen zur Zeit des Schlafes sei erwiesen, das Ich aber ausgeschlossen — wer das fertig bringt, der muß schon ein rechter Gottlieb sein! Daß es aber objekt- und subjekt-loses Wissen überhaupt nicht gibt, haben wir ja schon oben bewiesen.

\+ Aber: »Auch mich selbst kannte ich im Schlafe nicht« — so ist beim Erwachen die Einsicht.

Ganz richtig. »Mich« bezieht sich hier aber auf den Menschen als den durch seine Kaste, seinen Lebensstand und seine sonstigen (zufälligen) spezifischen Merkmale (bestimmten und) beim Erwachen so wieder vorgefundenen »So und So«. Im Schlafe aber (weiß man von diesen seinen individuellen Besonderheiten nichts, sondern da ist) nur die einförmig-gleiche indeterminierte Selbstvernehmung des Ich — der Zustand des »Zu sich selbst Eingehens«. Die Einsicht, die dieser Satz enthält, sagt nur, daß das Ich im Schlafe sich selbst als dieses zufällig so und so bestimmte nicht kennt. Nicht aber, daß es sich als bewußtes Ich nicht kennt: Denn die Vorstellung ist doch diese: Ich als hier Eingeschlafener und als so und so Bestimmer — so eben kannte Ich Mich nicht. (Das Ich ist Subjekt seines Sichselbstsonichtwissens.) Und das ist doch eigentlich euer eigener Standpunkt: »Das Selbst währt auch im Schlafe als ‚Zeuge' von Nichtwissen.« Zeuge sein heißt aber, wie schon gesagt, selbst direkt Kenner (eines Vorganges) sein. Das aber ist genau das (von uns behauptete) Ich, das sich zeigt in der Selbstaussage: »Ich erkenne«. Wie also könnt ihr behaupten, das Ich erscheine im Schlafe nicht! Vielmehr: »Sich selbst durch sich selbst (direkt, ohne Mittelorgane und ohne vermittelnde Akte) ist das Ich klar« — so gerade zeigt es sich. — Damit ist erwiesen, daß der ātman, wie er in Schlaf- und ähnlichen Zuständen dauernd klar ist, zugleich in ihnen auch als Ich klar ist.

32. Das Ich dauert in der Erlösung.

Eure zweite Behauptung war oben: In mukti dauert das Ich nicht. Aber das ist reines Stroh.

α. Denn wäre es so, so würde die Erlösung in anderer Form als Untergang des Selbst behauptet, wie in der Vernichtungslehre der Buddhisten. Denn das Ich ist eben durchaus kein bloßer akzidenteller dharma am Selbst, so daß der ātman mit seinem Wesen — wie bei Beseitigung von avidyā — bestehen bliebe, auch wenn jener verschwände. Denn gerade die Ichheit ist sein Wesen. Das Jñāna aber, das doch nur als dessen jñāna ist, zeigt sich gerade ganz offenbar als ein dharma; »Erkenntnis ist mir entstanden« — so sagt man; was soll also das Gerede vom Ātmansein eines von ihm selbst doch Verschiedenen (nämlich des jñāna)!

β. Und ferner: Wer immer, ob in Wahrheit oder durch Irrtum das Selbst erkennt als geplagt von den Samsāra-übeln, in der Form: ich bin unglücklich, dem kommt das Heilsverlangen: »Wie kann ich all dieses Verwünschte los werden, so daß es mir nicht wieder entsteht, und dann ungestört im Frieden sein«, und er sucht dafür das Heilsmittel. Ein solcher würde, wenn er erkennte: »Durch Gebrauch dieses Mittels werde ich als Ich einmal nicht sein«, sich davon machen, auch wenn euer sogenannter »moksha« erfolgen würde. Mithin würde kein »Berufener« mehr sein, und also würden alle Lehren des Vedānta und alle Heilsbücher 31 ihre Bedeutung verlieren.

+ Aber die »Klarheit«, mit »Ich« im übertragenen Sinne bezeichnet, bleibt doch in der Erlösung bestehen.

Was ist damit gedient! Denn wenn jemand zuvor eingesehen hat: »Auch wenn Ich untergehe, so wird doch eine gewisse ‚Klarheit' bestehen bleiben«, so wird er nicht (zur Heilsübung) schreiten.

33. *Das Ich ist kein bloßes Epiphänomen des Bewußtseins.*

Damit ist auch die Behauptung abgewiesen: »Die in sich homogene Klarheit, die in der Ich-apperzeption das ‚Nicht-dieses' ausmacht — sie ist das Selbst. Der in dem Urteile: Ich erkenne, sich erweisende (Ich-)gegenstand — ein bloßes Phänomen in Abhängigkeit von prakāśa auftauchend — gehört im eigentlichen Sinne in die (dem Geiste gegenüberstehende, dumpfe) »Objekt-sphäre.«

Denn das widerspricht der Wahrnehmung selbst (so wie sie sich im Urteile bestimmt ausspricht). »Ich erkenne —« hier erweist sich das geistige Subjekt selbst. Und dieses in die »Objekt-sphäre« setzen wollen, das wäre ein Selbstwiderspruch, wie »die unfruchtbare Mutter«.

Auch ist das Ich keineswegs »in Abhängigkeit von einem andern mitauftauchend, denn weil wesenhaft geistig, ist es ‚durch sich selbst licht'. Vielmehr gerade die ‚Klarheit' ist das Abhängige, denn sie ist nur als

Klarheit jemandes (oder für jemanden). (Bei eurer Auffassung) würde der ātman ja seine »Klarheit« haben wie eine bloße (seelenlose) Lampe (die auch ichlos ist). Das darf doch nicht sein! Also: nur als ein »Kenner«, nämlich als ein Ich seiender ist er ātman.

Als solcher aber ist er auch in mukti sich selbst nur in Gestalt des Ich klar, weil er (wesensmäßig) Klarsein für sich selbst besitzt: Denn wer immer für sich selbst Klarheit hat, der ist erfahrungsmäßig auch durchaus und immer als ein Ich klar, wie es der Samsāra-ātman ist, bei dem auch ihr ja dieses Verhältnis anerkennt. Und andererseits: was sich nicht als ein Ich erweist, das ist auch nicht sich selbst klar (= sich selbst bewußt und sich selbst erkannt): wie Topf u. a. m. Nun aber ist der ātman in mukti doch jedenfalls »klar« (und eigenklar), also ist er auch als ein Ich klar.

34. Widerlegung aus der »Heiligen Schrift«.

+ Aber, wenn noch mit Ich behaftet, dann ist er also noch Subjekt von ajñāna und samsāra?

Nein, denn das widerspräche seinem Erlöstsein. Aber ajñāna und samsāra sind ja auch keineswegs notwendige Akzidentien des Ich: ajñāna ist es nicht, denn so zeigt es sich nicht bei Vāmadera und anderen Rishi's, die doch durch direkte Erkenntnis von Brahman und ātman alle avidyā von sich getan hatte. Wird doch von ihnen »gehört«:

> Das schauend erkannte Vāmadeva: Ich war Manu, Ich Sūrya.
> Ich eben dauere und werde sein.

Und auch vom höchsten ātman, der doch auch im geringsten nicht von Avidyā-flecken berührt ist, wird (in der Schrift) die Selbsterwägung in Form von Ich ausdrücklich gelehrt:

32 Auf! Ich will in diese drei Gottheiten »eingehen«. — Ich will viel sein, ich will mich fortpflanzen. — Der sann: möge ich dann Welten schaffen.

Ebenso:

> Da ich das »Erschöpfliche« überstiegen habe und auch höher bin als das »Unerschöpfliche«,
> Darum bin ich in Welt und Rede offenbar als der höchste purusha.
> Ich bin es, der sie schöpfte, ich bin der Samen gebende Vater.
> Ich weiß alle vergangenen Dinge.

35. Falscher und rechter Tadel des Ich.

+ Aber Bhagavat sagt doch selbst (in der Gītā): »Die Großelemente, der Ahankāra usw.,« und lehrt also, daß (wie die Elemente, so auch) der Ahankāra zum (dumpfen) »Felde« mitgehöre.

Nein. Denn hier bedeutet ahankāra (nicht das Ich, sondern das »fälsch-

lich zum Ich machen«, nämlich jene den Unterschied verwischende Uebertragung des Ich auf den vom ātman, der das eigentliche Ich ist, verschiedenen Körper (in der Form: i c h bin dick). Auch ist »ahankāra« ein Synonym für »Hochmut«, und in diesem Sinne wird in den Lehrschriften hin und her vor ihm gewarnt, als vor dem Motive, hochzuschätzende Menschen zu verachten. (Ahankāra aber als) die Ich-apperception hat damit nichts zu tun, wird durch nichts aufgehoben und bezieht sich direkt auf den ātman selbst. Der ahankāra aber im Sinne jener Gītāstelle bezieht sich nicht auf den ātman, sondern auf den nicht ātman-seienden Leib (ist also Irrtum) und wird passend avidyā (falsch-wissen) genannt. So sagt auch der Groß-ṛishi, Vāsishta-nandana:

> Man höre der Avidyā Wesen: Ātman-Vorstellung an dem, was Nicht-ātman ist.

(Bei solcher falschen Uebertragung auf den Leib aber ist es ja gerade das »Ich« was übertragen wird, wenn man sagt: »i c h bin dick.«) Nicht aber erscheint irgendwem sein Leib als euer »Rein-Bewußtsein«. Die also, die den ātman als solches lehren, können sich auf diese Stelle nicht berufen. — Der Leib, nicht aber das Ich ist hier als Nicht-ātman gemeint. — Darum, wie die Verse sagen:

> Weil augenscheinlich erwiesen und durch angegebene logische Gründe und durch Schriftstellen gestützt, weil auch nicht verknüpft mit avidyā, zeigt sich der Kenner, das »Ich«, als der ātman.

36. Wesen des »Dumpfen« und des »Klaren«.

Ihr behauptet: Weil nicht dumpf, ist der ātman »Nur-Wissen«.

Hierzu ist das Folgende zu sagen. — Zunächst, was meint ihr hier mit »Nicht-Dumpfheit?«

+ Dasjenige, was, obschon existent, nicht »klar« ist, ist »dumpf« (wie der Topf). Das ihm entgegengesetzte, mit nicht fehlgehendem [1]) Klarheit-sein Identische (nämlich jñāna) ist »nicht-dumpf«.

In dieser Form ist das eine fehlgehende Definition wegen Lust und Schmerz usw. Denn Lust, Schmerz, Wunsch usw. sind, sobald sie existieren, auch immer sogleich »offenbar« (also klar). Auch die Definition »Durch das eigene Dasein selbst bewirkte Klarheit haben« ist ungenau, denn sie würde auch auf Lampen passen. Und wenn nur jñāna Klarheit hat, so wären (Phänomene wie Lust, Schmerz . . .) unerweisbar und widersprechend. 33

+ Allerdings hat auch Lust nicht fehlgehende [1]) Klarheit. Aber sie ist nicht sich selbst, sondern einem andern klar. Darum entgeht

1) immer vorhandenem, ihr wesensmäßig zukommendem.

sie, wie der Topf, nicht dem Dumpfsein. Und darum ist sie Nicht-ātman (gehört nicht zum Selbst).

Aber ist denn jñāna sich selbst klar? Vielmehr doch auch einem andern, nämlich eben dem jñāna übenden Ich zeigt sie sich in der Form: »Ich bin Erkenner«, genau wie: »Ich fühle mich wohl.« Wenn man unter Klarheit zugleich »sich selbst klar sein« meint, so wäre der angegebene Nicht-Dumpfheits-Terminus an der samvid nicht erweislich. Darum: das durch sein Sein selbst sich selbst sich erweisende Ich allein ist der ātman, und nur durch die Verknüpfung mit ihm kommt auch dem jñāna Klarheit zu. Daher kommt es ja auch, daß das jñāna sich nur für den Geist, der dessen eigenes Subjekt ist, zeigt, für einen andern Geist aber nicht, wieder genau so wie mit Lust und Schmerz. Und dieser ātman ist durch sich selbst sich selbst klar, indem er nämlich zu seinem Klarsein nicht noch wieder einen anderen ātman oder auch nur ein anderes Objekt voraussetzt, wie gleich gezeigt werden soll. —

III. Gegen die buddhistische Epiphänomenologie; gegen die »Zusammenauffassung«.

+ Das Ich wird doch immer nur mit dem jñāna »zusammen aufgefaßt«. Das schließt doch aus, daß das Ich etwas anderes ist als das jñāna selbst.

37. Erste Replik.

Dasselbe könnte man ja dann umgekehrt auch für das jñāna schließen! Denn gradeso gut könnte man sagen: »Nur mit dem Ich ‚zusammen' wird das jñāna aufgefaßt, darum ist es nichts anderes als das Ich, und für sich nur illusorischen Wesens.« Auch ist dieses »Nur durch Zusammenauffassung« auf euerm Standpunkte unerweislich, wegen eurer Annahme der (momentan gesonderten) Einzeln-Bewußtseine. Denn für jedes einzelne derselben für sich genommen geht das ersichtlicherweise fehl [1]. Und ein »Nur-Wissen«, durch das solche bloße Mitauffassung eines Wissers vollzogen werden könnte, gibt es nicht, (es wäre ein Widerspruch in sich selbst), einerlei ob es (durch Objekte) spezialisiert ist oder ob es — wie ihr sagt — von aller Spezialisierung durch Objekte reingefegt ist. Der Allgemeinbegriff aber (durch den man sich hier zur Not retten könnte), wird ja gerade von den Buddhisten, obschon es ihn gibt, nicht anerkannt. — Daß gerade umgekehrt der ātman als Ich, als selbst-licht besteht, auch

1) Das Ich könnte dann nur dem santāna entsprechen. Dieser aber wäre dann ja nicht illusorisch!

wenn zeitweilig alle seine Funktionen (auch das aktuelle Vorstellen und Erkennen) zur Ruhe gegangen sind, werden wir noch später beweisen.

38. Gefährliche Folgen der Behauptung für den Gegner selbst.

Uebrigens schlägt diese Lehre sich selbst durch ihren eigenen Terminus, da »Zusammen« doch bedeutet: »Zwei machen in irgendeiner Hinsicht eines aus.« Das Wort Zusammen bezeichnet etwa das Eintreten von zweien in eine gemeinsame Betätigung, wie z. B.: »Mit dem Schüler zusammen kommt der Lehrer.« Oder es ist wie im Falle von Blau und der Vorstellung von Blau die Einheits-form von »abheda«, d. h. Ungesondertheit. Diese kann (je nachdem eine »nicht zu bezweifelnde« sein, oder) eine »ungewisse«, wie im Falle von Savitrī und Unfruchtbarkeit. (Die Erzählung läßt im Ungewissen, ob Savitrī mit Unfruchtbarkeit »zusammen« war oder nicht.)

(Nun wird nach eurer Meinung das Ich — und das ist ja die phänomenale, in Samsāra befangene Wanderseele — mit dem reinen, »allwissenden« absoluten Jñāna »zusammen« aufgefaßt.) Diese in samsāra befangene Seele aber, als das Ich, besitzt die an der samvid selber ausgeschlossenen 34 Prädikate von Dumpfheit, Beschränkung usw. Wenn sie und ihr so beschränktes jñāna nun mit dem absoluten, allwissenden Jñāna »zusammen« aufgefaßt wird, so müßte sich für das letztere, wenn das Zusammen hier als »abheda« zu verstehen ist, auch selber Dumpfheit, Beschränktheit usw. ergeben. »Der Buddha wäre dann ein Baddha« [1]).

39. Anwendung auf die falschen Vedāntin's.

Damit ist auch die Erwiesenheit der (vermeintlich vedāntischen, maskiert-buddhistischen Lehre) vom reinen »Ekajñāna (d. h. die Lehre, daß nur jñāna selber real sei, die Trias aber nur epiphänomenal) widerlegt, und eine uns widerlegende Gegeninstanz (in Gestalt eines Erfahrungsbeleges) ist nicht erweislich.

40. Rückkehr zu 38.

\+ Möge dann die ekajñāna-lehre gelten unter Aufgabe des abheda zwischen Erkennen einerseits und Erkennen und Erkanntem andererseits. Was widerspricht dem?

(Dem widerspricht, daß es absurd ist, wie der Vers sagt:)

> Soll denn etwa die Klarheit unterdrückt werden, deswegen weil sie gar selber »Unklarheit« wäre!

(Die »reine Klarheit« ist ja für die irrende Wanderseele unterdrückt. Wenn diese Unterdrückung nun nicht dadurch entsteht, daß

1) Er wäre ein Gebundener, selber in samsāra Befangener.

das reine jñāna durch abheda verbunden ist mit dem »beschränkten« und irrenden jñāna, dann müßte ihm das Verdunkeltsein aus ihr selbst zukommen.)

(Die Verse sagen weiter noch:)

Ruht die Verknüpfung von Blau und der Blau-vorstellung nur auf der üblichen Redeweise,
Oder ruht sie auf einem wirklichen abheda? Da hierüber Zweifel möglich ist,
So ist hier der abheda ein »unentschiedener« (wie im Falle von Savitrī).
(Dann kann man aber dieses beliebte Beispiel nicht heranziehen zur Erläuterung der Gegen-these.)
Außerdem geht diese Beziehung ja höchstens auf (das Zusammen von Vorstellung und) Objekt, nicht aber auf das Verhältnis von Vorstellen und Vorstellendem.

41. Die Wahrnehmung widerspricht der gegnerischen These.

Auch ist offenbar, daß die direkte Wahrnehmung bei allen Erkenntnisakten Euch widerspricht. Denn sowohl der »bheda«, der Unterschied des Wissers vom Gewußten wie ebensosehr der vom Wissen ist unmittelbar evident. Ja, der Wahrnehmung und einzelnen Erfahrung dieses Sachverhaltes beim Erkenntnisvorgange bedarf es auf Grund der unmittelbaren Evidenz der Unterschiedenheit überhaupt gar nicht erst. Rein a priori kann zum Stattfinden des Erkenntnisvorganges nichts anderes als »Unterschied« (der Trias) angenommen werden, weil er prinzipiell gar nicht anders zustandekommen kann. Denn auch ohne daß sich mir der Erfahrungsvorgang in der Wahrnehmung zeigt, ist mir evident, daß (ganz allgemein) die Zustände eines Dinges etwas anderes sind als sein Wesen (also auch der Zustand des Erkennens etwas anderes als das Wesen selbst des erkennenden Dinges), wie jedermann bezeugen wird.

42. Und Wahrnehmung ist mehr wert als Räsonnement.

(+ Einwurf: Ist das nicht eine Ueberschätzung der Wahrnehmung? Nimm folgendes Beispiel:) Dem Menschen, sofern er sich auf seine Wahrnehmung verläßt, erscheint der Leib seines Gegenüber der doch ein ungesondertes Ganzes bildet, nicht so, (weil man weit auseinanderliegende Glieder wie z. B. Kopf und Fuß eben nicht »zusammen« »wahrnehmen« kann). Legt aber der andere sich den Fuß auf den Kopf, so tritt »Zusammenauffassung« ein (und diese hebt die falsche Wahrnehmung auf). Also nur durch Zusammenauffassung ergibt sich hier der abheda von Fuß und Kopf. Wie kann also abheda durch »Wahrnehmung« aufgehoben werden? Wäre es so (daß Wahrnehmung eine anderweit sich ergebende Erkenntnis auf-

heben könnte), so müßte auch die erst durch schließende Ueberlegung gewonnene Einsicht [1]), daß die Flammen einer Lampe (von Moment zu Moment) verschiedene Flammen sind, durch die Wahrnehmung, die die spätere Flamme mit der früheren als ein und dieselbe zu erkennen meint, aufgehoben werden.

Diese Nicht-verschiedenheits-gläubigen sind doch von einer göttlichen Einfalt! Bei dem Flammenbeispiele liegt die Sache doch so. (Es ist zwar ganz richtig, daß die Flammen einer Lampe in jedem Augenblicke neu sind, aber:) hier liegt eben ein reales Gebrechen an einer realen Ursache vor, und dauert an. Darum entsteht hier eine »Wahrnehmung«, die nur eine scheinbare ist. Eine bloß scheinbare Wahrnehmung, (die also eigentlich gar keine Wahrnehmung ist), kann natürlich nicht eine auf einer echten Wahrnehmung beruhende Erkenntnis aufheben. Nämlich so: In der Tat sind es viele Flammen, die (entsprechend dem immer neuen Zuströmen immer anderer Oelteilchen in den Docht) für jeweils kurze Zeitspannen hervorgebracht aufsteigen, jede für sich (kurz) dauern, und als Teile des santāna dauern. Sie sind sich aber einander völlig gleich. Der Beschauer nun faßt (durch ein Gebrechen seiner Vorstellungskraft, die nicht fein genug ist, den Unterschied der Momente zu apperzipieren) ihre Besonderung nicht auf, und wegen der völligen Aehnlichkeit entsteht ihm, wie Erfahrung zeigt, die (fälschlich) für Erinnerung genommene Vorstellung: »Diese ist dieselbe wie die frühere.« In Wahrheit verhält es sich ja anders, denn die zureichenden Ursachen für die Flammen (nämlich die Oelteilchen), treten nacheinander (als verschiedene) ein, und die Teile des santāna sind deswegen getrennt (so gut wie die einzelnen Quanten Oel). Aber auf den immergleichen und ohne Pause vor sich gehenden Flammenstrom sich stützend bildet sich die Vorstellung so. Und so ergibt 35 sich für die Vorstellung (die dann eben nur scheinbar eine »Wahrnehmung« ist), die »Einheit« der Flamme. Gradeso liegt es mit der Vorstellung des doppelten Mondes bei Timira-kranken: (auch hier liegt ein Gebrechen des Vorstellungs-organes vor). Hier ist die vermeintliche Wahrnehmung der Doppeltheit des Mondes hervorgebracht durch eine Verkehrung der natürlichen Sinnesfunktion. Und ihr illusorischer Gegenstand wird hier aufgehoben (gerade nicht durch ein Räsonnement,) sondern durch Wahrnehmung, nämlich durch mehrere gleichzeitig vollzogenen Wahrnehmungen (anderer Personen mit gesunden

1) Die Gegner bedürfen eines Schlußverfahrens für ihre These der Irrealität des Ich. Denn das Ich bietet sich in der Wahrnehmung zunächst real dar. Sie schließen: Das Ich wird nur mit jñāna zusammen aufgefaßt. Darum muß es — trotz Wahrnehmung — irreal sein.

Augen). Natürlich kann eine solche »Wahrnehmung« eines mit Augengebrechen Behafteten einen etwaigen Schluß, daß nur e i n Mond sei, nicht übermögen. Aber die direkte augenscheinliche Wahrnehmung des Unterschiedes von Erkenner, Erkennen, Erkanntem, ist keineswegs eine solche auf einem Gebrechen beruhende »Wahrnehmung«. Und darum unterdrückt s i e durchaus jeden aus bloßem Räsonnement sich ergebenden Schluß auf abheda.

43. Obendrein gibt es gar keinen S c h l u ß auf abheda.

Ueberhaupt aber ist eure Behauptung, durch Schluß — nämlich von der »Bloßen Zusammenauffassung« aus — gar nicht zu erreichen.

Denn erstens, da ihr unsere Gegeninstanz nicht widerlegen könnt, so besteht, selbst wenn sich das Ich als abhängig erwiese von saṃvid, dennoch unsere Behauptung unvermindert weiter, daß der Erkenntnisvorgang nur so (nämlich in der Form der Trias) wirklich statt hat. Zweitens, da das Ich nicht sinnlich wahrnehmbar ist, so kann dagegen eine nicht auf Unsinnliches gehende Erkenntnisart nichts ausrichten. Drittens, die gegnerische Vorstellung wird widerlegt durch yogya-anupalabdhi [1]). Und endlich: samvid ist doch Erweisung r e a l e r Objekte, und sie ist doch selbst-klar (und ist nicht Illusion). Wenn also die »Mitauffassung« des Ich, wie ihr sagtet, »von ihr abhängig« sein soll, dann (muß diese doch etwas Reales beweisen, und) es muß so stehen wie wir behaupten.

+ Aber wenn schon Unterschied, so dürfte er sich ohne Erweisung erweisen [2]).

So kann nur ein Narr argumentieren! — Genug denn mit solchen von aller wirklichen Vernehmung widerlegten Lehren, die nichts können als Verwirrung anrichten.

44. Das Ich als Subjekt ist f r e i. Das Erkennen als Funktion ist g e b u n d e n.

Ferner, bei Objekten wie etwa der Farbe Blau, die nicht selbst-klar sind, ist »Klarheit« soviel wie »Erwiesenheit durch Vernehmung«. Darum ist hier außer der Vernehmung selbst nicht noch etwas anderes zum Bewirken der Klarheit erforderlich. Das Selbst aber ist klar (nicht erst als Objekt von Vernehmnng, sondern) wesensmäßig ist. Darum ist es nicht selber jñāna, da es »frei«, d. h. nur von sich selbst abhängig ist. Denn wie schon früher

1) Hätte der Gegner recht, so müßte als Form der Bewußtseins-aussage erwartet werden: »Reines jñāna ist.« Dieses yogya wird aber nicht aufgefaßt (anupalabdhi). Also wird es widerlegt durch Yogya-anupalabdhi.

2) Dieser Einwurf der »Narren« ist mir unverständlich.

gesagt: jñāna als solches ist nie »frei«, sondern immer abhängig von etwas anderm. Es besteht (nicht aus sich selbst, sondern) immer kausal gebunden an das Dasein seiner Ursache, nämlich des jeweiligen Kontaktes der Sinne mit ihren spezifischen Objekten. Und es ist determiniert durch sein jeweiliges Objekt. Ganz anders der ātman: er ist freier (nur von sich selbst abhängiger) Kenner und zeigt in der Form des Ich sich selbst.

Wenn man dann wieder schwatzt: »Auch wenn er so ist, so ist doch eben sein Erweis von anderm (nämlich von der Selbsterkenntnis) abhängig«, so schwatze man, wie man Lust hat. Denn auch dann ist dieses (Selbst-) jñāna doch eben j ñ ā n a, (ist also durch die Trias bedingt und) nicht »Nur-jñāna«.

45. *Zeugnisse der Schrift.*

Darum lehren die Verfasser der Chāndogya-upanishad:

Wer dieses als der Riechende weiß (riecht), der ist das Selbst.

Ebenso geben die Vājasaneyin's auf die Frage: »Wer ist der ātman?«: dasselbe Merkmal an:

> Dieser, der unter den prāna's als das Licht im Herzen der Erkenntnishafte ist, der ist der purusha.

Die Meinung ist: Derjenige, der durch jedermanns Vernehmung erwiesen, reich an Erkenntnissen mannigfacher Objekte unter den Formen des Atems als ihr Erreger (und Lenker) dasteht, als das inwendige Licht in dem Herzen als seiner Stätte, und so als Ich sich als das Inwendige erweist, der ist der purusha; und so wird hier das von uns behauptete ātman-wesen gelehrt. So lehren auch die Atharvana's: 36

»Er nämlich ist der Schauer, Hörer, Riecher, Schmecker, Denker, Erkenner, Täter, der Erkenntnis-wesende purusha.« Und ebenso: »Womit sollte man den Erkenner erkennen« — wer so schaut, der schaut nicht Tod, nicht Krankheit oder Ungemach. Er ist der höchste purusha, nicht gedenkend dieses ihm angeborenen Leibes; so eben eilen diese sechzehn von purusha abhängigen (purushāyana) Teile dieses ringsum Schauenden zu ihm, um den purusha zu finden.«

Oder:

»Von dem manas-artigen verschieden ist der inwendige ātman der erkenntnishafte.«

Und anderes mehr.

45. *Das »große Wort«: satyam, jñānam, anantam, in richtiger Deutung.*

Auch in den Stellen wie: Reales, Jñānam, Unendliches, dient das zweite Wort »Erkenntnis« zur Bezeichnung eines M e r k m a l e s am Brahman; nicht besagt es das »Nur-Erkenntnis«. Es bezeichnet die qualitas, nicht die quidditas. Denn täte es das letztere, so würde folgen, daß das lange ā in der

ersten Silbe von jñānam den Ton haben müßte, wie bei lit. [1]). Das Wort jñānam hat hier aber den Akzent auf der letzten Silbe. Und das paßt nur, wenn das Wort possessivisch ist, d. h. wenn es bedeutet: jñānam-besitzend. Nicht aber paßt es im andern Sinne (nämlich wenn es einfach subjektivisch gebraucht Brahman als jñānam selbst bezeichnen würde. Dann müßte der Ton auf der ersten Silbe stehen). Wir wollen dieses später in der Gotteslehre noch völlig klären. Auch in der Aitareya-upanishad ist es so. Denn nach den Worten:

Prajñānam Brahma [2]),

heißt es sogleich weiter:

Er ging mit diesem erkenntnis haften Selbste ein in . . .

Sie lehrt also (nicht ein impersonales absolutes »Erkennen« oder »Bewußtsein überhaupt«, sondern sie lehrt) den die vollkommene Erkenntnis besitzenden Herrn (Gott).

47. Q. e. d.

Somit ist erwiesen:
Bewußtes Subjekt durchaus ist dieser ātman.

Nachdem Yāmuna so erwiesen hat, daß das Bewußtsein nicht selbst das »Selbst« ist, fragt er in einem weiteren Abschnitte, wie denn nun dieses »Selbst« erwiesen werde, und gibt eine gestaffelte, vom Unrichtigen zum immer Richtigeren fortschreitende Untersuchung, die damit endigt, daß die »Urgewißheit« des Selbst als Ich nicht durch Schlüsse und nicht durch Sensationen innerlichen »Wahrnehmens« gewonnen werde, sondern »selbsterwiesen« sei und das Urphänomen selber sei, durch das alle Erkenntnis möglich sei. Seine Lehre hat eine klare Analogie zu Kants Lehre von der »transzendentalen« Ich-apperzeption a priori. — Ich habe diese weitern Untersuchungen soeben gleichzeitig übertragen in der »Zeitschrift für Religionspsychologie« unter dem Titel: »Methoden des Erweises der Seele im personalen Vedānta.« — Auf der Grundlage einer personellen Auffassung des Geistes überhaupt gewinnt dann Yāmuna seine theistische Spekulation über das Absolute, die ich ebenfalls übertragen habe in »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, 1929, Heft 4.

---

1) Vgl. Pānini VI, 1, 193 ff.

2) Auch hier wird man zunächst einfach übersetzen: Erkenntnis ist Brahman. Yāmuna aber will das Wort auch hier deuten als erkenntnis-habend. Und der weitere Fortgang der Stelle beweist wohl mindestens, daß dem alten Verfasser diese beiden Begriffe ohne Grenz ineinander gingen. — Für Yāmuna's ingeniöse Deutung des jñānam könnte er sich berufen auf das Wort Brahman selbst. Denn dieses bedeutet mit dem Tone auf der ersten Silbe »das Brahman«. Mit dem Tone auf der zweiten Silbe aber in der Tat den »Brahman-habenden«, den personalen Brahmā, und den frommen, der Brahman-Wesen an sich hat.

DER IDEALISTISCHE UND DER REFORMATORISCHE FREIHEITSGEDANKE.

VON

KURT LEESE (HAMBURG) [1].

I.

Das Thema gestattet nicht die kontemplative Erörterung eines entlegenen historischen Gegenstandes. Wir haben es mit einer Frage zu tun, die in der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Arbeit mit an erster Stelle steht und deren leidenschaftliche Diskussion ihren letzten zureichenden Grund in der den Menschen ewig beunruhigenden Frage nach Gott und seinem Verhältnis zu ihm haben dürfte.

Für die gegenwärtige philosophische Arbeit genügt es schon, auf Nicolai Hartmanns große Ethik (1926) zu verweisen, deren weite Umsicht und tiefbohrender Scharfsinn das Freiheitsproblem in einer Weise gefördert hat, daß die Behandlung unseres Themas niemals darum wird herumkommen können. Der idealistische und der reformatorische Freiheitsgedanke werden gleichmäßig hiervon betroffen, da Hartmann unermüdlich der übergeordneten Frage nachgeht, unter welchen Bedingungen Freiheit überhaupt sinnvoll und möglich ist. Dabei kommt es zu eingehenden Analysen des idealistischen und des religiösen Freiheitsgedankens und zu streng begründeten Verdikten gegen beide.

Aber ehe wir hierauf werden zurückkommen können, muß eines anderen Umstandes Erwähnung geschehen, der zu einem Brennpunkt der religionsphilosophischen und theologischen Arbeit geworden ist und dessen Aufhellung um so schwieriger zu werden scheint, je mehr man sich mit ihm befaßt. Es handelt sich ganz allgemein um die gegenseitigen Beziehungen, in denen Reformation und Idealismus zueinander stehen. Hier hat ein Wandel der Problemlage eingesetzt, dessen Auswirkung noch unübersehbar ist. Beschränkt man die Philosophie nicht auf Logik

1) Habilitationsrede, gehalten in Hamburg am 7. 11. 1928.

und Erkenntnistheorie, gesteht man ihr einen größeren Geltungsbereich zu, der auf eine begrifflich gefaßte und geklärte Weltanschauung hinzielt, so stand, man darf es wohl sagen, die idealistische weithin in kanonischer Geltung. Und dieses kanonische Ansehen, das die idealistische Denkart genoß, galt gerade auch für die protestantische Theologie, deren Anliegen es war, mit Kant oder Fichte oder Schelling oder Hegel in lebensvoller Beziehung zu stehen, nicht mit mittelalterlicher Scholastik oder modernem Positivismus. Man spürte ohne weiteres die enge Zusammengehörigkeit dieser Denker mit Luther und der Reformation, ohne allzugenau und allzuviel über das Verhältnis ihrer beiderseitigen bewegenden Grundgedanken zu reflektieren. Selbst der Ritschlschen Schule, die sich mit einem Minimum von Philosophie begnügte, galt Kant als der Philosoph des Protestantismus schlechthin, ganz zu schweigen von Schleiermacher oder von jener vor Ritschl liegenden sogenannten »spekulativen« Theologie des 19. Jahrhunderts, die mit der idealistischen Gedankenproduktion sich eng verbunden wußte.

Die Selbstverständlichkeit der engen Zusammengehörigkeit von Idealismus und Reformation ist es, die heute bezweifelt, angefochten, bestritten, ja bis zu einem vollkommenen Auseinanderbrechen dieser beiden Größen hingetrieben wird. Und darin wirkt sich, wie man nun auch immer das Verhältnis von Reformation und Idealismus näher bestimmen mag, ein Maß geistiger und religiöser Krisis aus, das zu schweren Erschütterungen geführt hat.

Es wirkte revolutionierend, als Troeltsch dem »Altprotestantismus« den von ihm durch Aufklärung und Idealismus getrennten und modifizierten »Neuprotestantismus« gegenüberstellte; den Altprotestantismus dagegen samt der ihn begründenden Reformation in allen »wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen« als eine »Umformung der mittelalterlichen Idee« bezeichnete, dieser noch so zugehörig, daß die große entscheidende Wende der Zeiten für den geistigen und religiösen Habitus des modernen Menschen nicht in das Zeitalter der Reformation, sondern das der Aufklärung zu liegen kommt. Um so zuversichtlicher sprach Troeltsch dennoch von der »Christlichkeit des deutschen Idealismus« und von dem »lutherischen Element im deutschen Idealismus«. Er hat bei aller gegensätzlichen Gegenüberstellung von Alt- und Neuprotestantismus an ihrer Kontinuität festgehalten. Er konnte sagen: »Aus der Innerlichkeit des Luthertums, die kein Gesetz und kein künstliches Machen kennt, aus seiner theistischen Mystik, der die wahre Natur die Einheit des Menschen mit Gott ist, ging die große deutsche Spekulation mit ihren Gedanken eines natürlich-geistigen Weltprozesses und einer sich frei

entfaltenden Autonomie des Geistes hervor« (Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, Kultur der Gegenwart I, IV, 1, ² 1909, S. 552). Und neuerdings ist es noch Friedr. Brunstäd, der die These vertritt: »Idealismus und Reformation gehören nach Geschichte und Aufgabe innerlichst zusammen« (Reformation und Idealismus, 1925, S. 35). In schroffem Bruch mit der skizzierten traditionellen ist es die eigentlich moderne und die jüngere Generation faszinierende Einstellung, das Freundschaftsverhältnis von Idealismus und Reformation aufzukündigen, ihre völlige Fremdheit und Heterogenität zu erweisen. In hohem Maße charakteristisch hierfür ist das Buch von Helmut Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927. Auch Wilhelm Lütgerts dreibändiges Werk: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1923 ff., kommt der Zeitströmung weithin entgegen. Der Idealismus habe durchaus nichts mit dem reformatorischen Christentum gemein. Er ist unmittelbar aus der Aufklärung hervorgegangen. Soweit er über die Aufklärung hinausgewachsen ist, hat er seine Vorgeschichte in der Renaissance bzw. der Antike und der deutschen Mystik, aber nicht in der Reformation. Er ist den drei Quellen der Aufklärung, der Antike und der Mystik entsprungen. Für die sich um Barth, Gogarten und Brunner gruppierende Theologenschule gilt es vollends als ausgemacht, daß Idealismus uud Reformation gegeneinander vollkommen fremd, ja in Todfeindschaft verharren. Es sei endlich auch daran erinnert, daß viel früher schon Dilthey in seinem Aufsatz über Lessing (Das Erlebnis und die Dichtung, ⁶ 1919, S. 150 ff.) es ausgesprochen hat, daß die »ganze Lebensverfassung« des Reformationszeitalters durch den modernen Autonomiegedanken antiquiert worden sei und »nur noch ein historisches Interesse« für uns habe. Das »Bleibende« der Reformation beschränke sich auf die Befreiung von der Knechtschaft der Hierarchie und die Begründung der religiösen Ueberzeugung aus der inneren Erfahrung. Begründete Dilthey indessen die Unterlegenheit der Reformation gegenüber der idealistischen Lebensverfassung, so begründet umgekehrt heute die genannte Theologenschule die Ueberlegenheit der reformatorischen gegenüber der idealistischen Lebensverfassung. Man stellt die Transzendenz Gottes gegen die Immanenz aller Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte und verurteilt den Autonomiegedanken als frevelnde Selbstvergötzung. Zwischen diesen Gruppen eines einfachen Für und eines einfachen Wider stehen die Arbeiten Hirschs und Tillichs, charakterisiert durch die spannungsreiche Bewegung des vom Idealismus Empfangens und dann doch sich von ihm Lösens, charakterisiert ferner durch eine peinliche Gewissenhaftigkeit der Aus-

einandersetzung mit ihm, die keine Unbequemlichkeiten scheut und alle vorschnellen Lösungsversuche vermeidet. Dies also ist die Lage, ist die konkrete Situation, aus der uns die spezielle Frage nach der Beziehung des idealistischen und des reformatorischen Freiheitsgedankens erwächst.

2.

Als Einsatzpunkt diene uns der Abschnitt, in dem Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Ausg. Lasson S. 820 ff., 877 ff.) die Reformation als das Prinzip der neuen Zeit erörtert.

Er nennt sie die »alles verklärende Sonne«, die auf die Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt. Der Boden, auf dem sie erwuchs, war die »Innigkeit des deutschen Geistes« oder, wie Hegel auch sagt, die »reine innerliche Geistigkeit«, die »absolute Innigkeit der Seele«, in jenem Gesammeltsein, in jener tiefsten Totalität und Einheit, die wir »Gemüt« heißen. Was die Reformation wesenhaft begründet, ist der Protest gegen die äußerliche und sinnliche Dinghaftigkeit des Göttlichen, wie sie in der katholischen Abendmahlslehre, der Transsubstantiationslehre, am auffallendsten in die Erscheinung tritt. In der Veräußerlichung und Verdinglichung des Geistigen und Göttlichen und der daraus entspringenden Unfreiheit sah Hegel das Wesen der katholischen Kirche. Für Luther handelte es sich um ein »Wirkliches«, das »gegenwärtig«, aber »nicht sinnlich« ist. Wie kann ein Wirkliches unsinnlich gegenwärtig sein? Gott ist nicht gegenwärtig in der Aeußerlichkeit eines sinnlichen Dinges, sondern — im »Glauben«, im Geist, im Wort. Dasselbe gilt von der das menschliche Herz erfüllenden Gegenwart Christi, zu dem der Gläubige nicht ein äußerlich-historisches, sondern ein »unmittelbares Verhältnis im Geiste« hat. »Der Prozeß des Heils geht nur im Herzen und im Geiste vor«. Der Glaube ist nicht die Gewißheit von bloß endlichen, abwesenden, geschehenen, vergangenen Dingen. Es gehört nicht zum Glauben, sagt Hegel mit dem ihm eigenen knappen Witz, »daß vor den Mauern von Jericho die Posaunen so stark gewirkt haben wie unsere Kanonen«. Der Glaube ist überhaupt nicht eine nur dem endlichen Subjekt angehörende, auf endliche Objekte gerichtete Gewißheit, »sondern er ist die subjektive Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seienden Wahrheit, der Wahrheit von Gott«. Daß der Glaube es mit dem »Objektiven« zu tun habe, wie man heute gerne sagt, um einen Trennungsstrich zwischen reformatorischem Glauben und idealistischem Ichkult zu ziehen, war auch Hegel bekannt. Luthers Gewissen hatte normative Bindungen. Nur waren es nicht die Bindungen einer bevorrechteten Priesterklasse, die im ausschließlichen Besitz der Wahrheitsschätze diese verwaltete und an die Unmündigen spendete. »Son-

dern es ist das Herz, das innerste Bewußtsein, Gewissen, die empfindende Geistigkeit des Menschen, was zum Bewußtsein der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjektivität ist die aller Menschen«. Damit gewann jeder Einzelne als korrelativer Beziehungspunkt zum Gegenstand des Glaubens eine personale Festigkeit und Nachdrücklichkeit, die die ganze kirchliche Tradition problematisch machte und das Prinzip der Autorität der Kirche umstieß. Nicht mehr in der Kirche, in ihrer Hierarchie, in ihren Sakramenten, in ihren Autoritäten lag der Beziehungspunkt des religiösen Verhältnisses, von woher der Einzelne zu Gott erst Zutritt erlangte. Das religiöse Verhältnis gravitierte nach dem Zentrum der Person hin und entwertete damit die unpersönliche heilige Substanz, ob sie an Personen oder Werken oder Dingen haftete. Mit der Reformation beginnt »das Reich des Geistes«, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird.

Die Lehre Luthers, sagt Hegel auf Grund solcher Betrachtung, ist die »Lehre der Freiheit«. »Das Prinzip der geistigen Freiheit ist hier aufbewahrt gewesen und hat aus dem einfachen, schlichten Herzen den Umsturz vollbracht«. »Hiermit«, faßt Hegel zusammen, »ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden«. Die Fahne des freien Geistes, unter der wir dienen und die wir tragen! Die wir tragen im Dienste einer bindenden Wahrheit, die dem Geiste nicht fremd und äußerlich, die *seine* Wahrheit, *in* der er *bei* sich und also *frei* ist, — damit sprach Hegel das sie alle, die Philosophen des Idealismus, Einende aus.

Wie der Geist frei erkennend und handelnd sein kann unter einer durchgängigen Bindung, unter einem ihn bestimmenden Gesetz, das ist die Grundfrage, in der die Kritik der reinen und praktischen Vernunft unlösbar engstens miteinander zusammenhängen.

»Mein System ist vom Anfange bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffs der Freiheit«, schreibt Fichte am 8. Januar 1800 an Reinhold.

»Die Philosophie lehrt uns«, fährt Hegel fort, »daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen. Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei«. »Des Geistes Substanz ist die Freiheit.« (Vorles. ü. d. Philos. d. Gesch. a. a. O. S. 32.)

»Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß notwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten.« »Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge.« So eiferte in ewiger Jugend der alternde Schelling (Werke VIII, 305 f.; 2, III, 256).

Freiheit ist nicht nur Gegenstand, sondern Prinzip des idealistischen Denkens. Unter dem Gesichtspunkt des Freiheitsgedankens könnte man die Geschichte des Idealismus schreiben, ohne dabei etwas Wesentliches zu verfehlen.

Dies ist nun die strittige Frage: ob Fichte mit Recht auch Luther den »heiligen Schutzgeistern der Freiheit« zuzurechnen befugt war, die im Blick auf Kant, der »die stärkste letzte Fessel der Menschheit zerbrach«, aus höheren Sphären auf ihre »Nachkommenschaft« herabsehen und sich »der schon aufgegangenen, der schon im Winde wogenden Saat freuen« (Beiträge 1793, Werke VI, 104 f.)? Ob Hegel mit Recht das Panier des freien Geistes von Luther aufgepflanzt sein läßt, unter dem auch sie, die Kant und Fichte und Schelling und Hegel noch dienen? Ist der Idealismus nicht am Ende das Opfer einer großen Selbsttäuschung geworden, sich in der »Nachkommenschaft« Luthers zu fühlen? Zweifellos hat er sich in der Nachkommenschaft Luthers gefühlt. Aber, hat er den Freiheitsgedanken Luthers nicht nach dem Bilde des eigenen umgeschaffen, ja hat er ihm nicht gar einen gänzlich anderen und irrigen Sinn substituiert?

Das mag nun so oder so sich verhalten. Mißverständnisse und Irrtümer liegen jedenfalls durchaus im Bereiche des Möglichen. Sie dürfen nicht weggedeutet und verschleiert, sie müssen in aller Schärfe herausgestellt werden. Aber weil dem so ist, darf auch umgekehrt das wesenhafte Zugehörigkeitsgefühl der idealistischen Denker zur Reformation nicht unterschlagen oder bis zur völligen Belanglosigkeit herabgedrückt werden. Die vorangestellte Skizze Hegels über Luther und die Reformation, die noch von keiner modernen Lutherforschung überholt ist, sollte an einem konkreten Beispiel zeigen, daß in der Tat nur einer, der wirklich in der »Nachkommenschaft« Luthers steht, so schreiben konnte. Brunstäd hat einmal vortrefflich gesagt: »Das ist der tiefste Sinn und die folgerichtige Gestaltung der vielberufenen kopernikanischen Wendung Kants, des kritischen Idealismus. Was er von uns verlangt, ist, daß wir begreifen, was Persönlichkeit ist gegenüber dem Dinge. Darin ist die Abwehr aller Verdinglichung, Materialisierung und Naturalisierung gefordert. Geist ist mit Recht der Grundbegriff des Idealismus geworden« (a. a. O. S. 15 f.). Diese

Formulierung ist sehr weitmaschig. Aber sie trifft genau den Tenor, das Pathos, die Mentalität des idealistischen Denkens. Nahm nicht auch Luther die große entscheidende Wendung vom Werk, vom opus operatum zum »Werkmeister« und »Selbsttäter«: zum Glauben; vom heiligen Ding, von der göttlichen Substanz zum personhaften Gewissen? Eben diese Wendung ist es ja, die Hegel deutlich spüren und sagen läßt, in Luther breche das Reich des Geistes und der Freiheit an.

Der idealistische Freiheitsgedanke ist keineswegs mit dem reformatorischen zur Deckung zu bringen. Aber wesentliche Züge des reformatorischen Freiheitsgedankens, die zur Autonomie hin tendieren, sind in den idealistischen als selbstverständlich eingegangen, wenn sie dann auch in dieser neuen Gestalt eine Zuspitzung erfahren haben, die ihre Herkunft von Luther vielfach mehr verhüllt als kenntlich macht. Der erste der berühmten acht Sermone (um ein entlegeneres, aber durchaus typisches Beispiel zu wählen), die Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg in der Pfarrkirche zu Wittenberg im März 1522 gehalten hat, beginnt mit den Worten: »Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem andern schreien, ihn trösten und vermahnen zu Geduld, zum Streit und Kampf; aber für ihn können wir nicht kämpfen noch streiten, es muß ein jeglicher allda auf seine Schanze selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampfe liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir«.

Hier liegt auf dem: »ein jeglicher für sich selbst allein in eigner Person« eine Wucht, die an Kants autonome Würde der Person und Fichtes frei sich setzende Tathandlung nicht nur von fernher erinnert, sondern auch eine ihrer unverkennbaren geistesgeschichtlichen Wurzeln, einen ihrer unbestreitbaren Quellpunkte bilden dürfte.

3.

Wir müssen unsere Kreise enger ziehen. Denn noch stehen wir nicht eigentlich im Zentrum unseres Problems.

Es bedarf dazu einer Charakteristik der spezifischen Differenziertheit des idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedankens.

Alles grundsätzlich Entscheidende, was Kant zum Freiheitsproblem gesagt hat, steht in der »Auflösung« der dritten Antinomie, der Freiheitsantinomie, in der Kritik der reinen Vernunft zu lesen. Außer der kausal-

gesetzlichen Naturordnung, die da sagt, daß etwas geschieht und wie etwas geschieht oder geschehen wird, finden wir noch eine »ganz andere Regel und Ordnung«, die da sagt, daß vielleicht alles das »nicht geschehen sein sollte«, was doch nach dem Naturlaufe »geschehen ist«. Das in den sittlichen Imperativen faßbare »Sollen« drückt eine Art der Determinierung aus, »die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt«. Kants für die Ethik grundstürzende Entdeckung ist die, daß es neben und außer und über dem Determinationstypus des Kausalgesetzes noch einen andern Determinationstypus gibt, den des Sollens. Damit war die Autonomie des Wertreichs, zunächst die der sittlichen, personalen Werte, neben der des Naturmechanismus, einschließlich des auch von ihm beherrschten psychischen Geschehens, gesichert. N. Hartmann ist der Auffassung, daß so weit Kants phänomenologische Wesensschau reiche, daß aber diese nunmehr engstens verquickt sei mit dem nicht unerläßlichen »idealistischen Standpunkt«. Das autonome, d. h. einem eigengesetzlich-besonderen, nicht dem kausalgesetzlichen Determinationstypus unterliegende Wertreich, die Sollensordnung, ist für Kant nicht eine Sphäre »idealen Ansichseins«, sondern die Funktion, die Setzung der (praktischen) Vernunft, des Ich. Freilich nicht des empirischen, des individuellen Ich, sondern der Vernunft überhaupt, eines reinen oder intelligiblen Ich. Die Sollensgesetzlichkeit, unter der dieses Ich steht, gibt es sich selbst. Es ist sich selbst ein Gesetz. Diese seine Autonomie ist seine Freiheit. Es erzeugt die objektive Norm, der es sich unterstellt, als wesenhaften Ausdruck seiner selbst. Wäre die Norm nicht wesenhafter Ausdruck seiner selbst, empfinge es sie etwa als Gebot eines Gottes, so wäre es heteronom, nicht autonom, unfrei, weil dem fremden Gesetz, nicht frei, weil dem eigenen folgend.

Für Kants Stellung und Lösung des Freiheitsproblems sind vor allem drei Momente charakteristisch.

Kant hat das Freiheitsproblem vom Gottesproblem gänzlich losgelöst. Er fragt nie und nirgends, wie Freiheit der Kreatur Gott gegenüber möglich sei. Denn Gott, das »höchste Wesen«, ist »Ideal«, ist rein formales, »regulatives Prinzip« der Vernunft, »alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz« (Kr. d. r. V., Reclam, S. 486).

Kant faßt lediglich das Problem ins Auge, ob und wie Freiheit in einer vom Kausalgesetz determinierten Naturordnung möglich sei. Sie ist mög-

lich, weil es keinen monistischen Determinationstypus gibt, weil die Sollensordnung eine spezifisch andere als die Kausalordnung ist, sich dieser überbaut.

Kant setzt die Freiheit in die Autonomie des Sollens, in das intelligible Ich. In Ansehung des »empirischen Charakters«, sagt er ausdrücklich, »gibt es keine Freiheit« (S. 440). Die Frage ist die, ob Kant damit nicht auf halbem Wege stehen bleibt, ob er damit nicht das Freiheitsproblem in seinem letzten entscheidenden Sinn verfehlt. Die Schuld der »boshaften Lüge« legt Kant gänzlich dem »intelligiblen Charakter« zur Last (S. 443). Aber offenbar ist doch die boshafte Lüge die Begehung einer empirisch-individuellen Person, die sich gegen die an sie gerichtete Sollensforderung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit verfehlt. Mithin ist gänzlich schuld nicht der intelligible, sondern der empirische Charakter. Wie könnte es der intelligible auch sein, da doch die Sollensforderung seine eigene Setzung ist? Zurechnungsfähig aber kann der empirische Charakter nur sein und verantwortliche Schuld kann er nur tragen, wenn er frei ist. Also muß es noch einen dritten, von Kant im Zweifel und im Dunkel gelassenen Determinationstypus geben: Die Autonomie des personalen Wollens. Erst mit der Autonomie des personalen Wollens, das sich für oder wider die Sollensforderung zu entscheiden vermag, ist Freiheit erreicht, die nicht bloß Freiheit des Prinzips, sondern sittliche Freiheit der Person ist.

In bedeutsamer Verschiebung erscheint das Freiheitsproblem bei Hegel.

Sein Freiheitsbegriff enthält drei Momente, durch die er sich feststellt.

Freiheit bedeutet die Helligkeit des Geistes im Sinne intellektueller Reife. Gegensatz: Dumpfheit. Hinter diesem Freiheitsbegriff steht das monadologische System Leibnizens mit der Zielstrebigkeit eines Prozesses, der nach Klärung und Entfaltung des immanenten Besitzes des Geistes gerichtet ist.

In Hegels Freiheitsbegriff ist zweitens der Autonomiegedanke Kants außerordentlich stark lebendig. Gegensatz: Knechtung. »Diese subjektive oder moralische Freiheit«, sagt Hegel einmal in der Enzyklopädie ([3] § 503), »ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt«. »Die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an den Menschen machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment«

(a. a. O.). In diesem Sinne spricht Hegel auch anderwärts von der Freiheit der »unendlichen Subjektivität«, die dasjenige nicht anerkennt, was sich für die eigene Einsicht, für die »selbständige Innerlichkeit« nicht rechtfertigen läßt (Vorles. ü. d. Phil. d. Gesch. a. a. O. S. 567, 570, 599 ff.). Wir stellten bereits die nahen Berührungspunkte dieses Freiheitsgedankens mit dem reformatorischen fest.

Hegels Freiheitsbegriff bedeutet drittens die gewollte Eingliederung des Subjektes in den übergreifenden Zusammenhang eines organischen Ganzen. Gegensatz: sich isolierende Willkür. Er ist in dieser Fassung die spezifische Leistung Hegels. Hegel unterscheidet bekanntlich drei Stufen des objektiven Geistes: das »Recht«, die »Moralität« und die »Sittlichkeit«; auf der zweiten Stufe, der Moralität, weist er der Kantischen Ethik ihren Platz an. Die »sittlichen« Mächte sind die Kollektivmächte der Familie, der Gesellschaft und des Staates. Nichts ist so häufig und eindrucksvoll von Hegel festgestellt, als daß die Willkür der sich vom Ganzen losreißenden Partikularitäten das Widerspiel der Freiheit ist, die ihrem wahren Wesen nach gehorsame Unterordnung unter die substantiellen Mächte des in einem Volkswesen lebendigen Geistes und dienende Eingliederung in den alle tragenden und erhaltenden Organismus des Staates bedeutet. Wenn die geistige und moralische Autonomie zur Autarkie, zur Verabsolutierung des einzelnen führt, muß Hegels universalistische Denkweise, der das Ganze über dem Einzelnen steht, sie verwerfen.

Indessen, dieser dreifach gegliederte, gegen Dumpfheit, Knechtung und Willkür gerichtete Freiheitsbegriff gilt nur in der Perspektive von unten, vom Menschen her: sub specie hominis. In der Perspektive von oben, von Gott her: sub specie Dei wird er völlig in Frage gestellt. Der Gottesbegriff ist für Hegel nicht mehr wie für Kant Ideal der reinen Vernunft, regulatives Prinzip. Die absolute Idee ist konstitutives Prinzip. Und dieser Umstand schafft für das Freiheitsproblem eine völlig veränderte Lage. Hegel steht vor der unabweislichen Frage, wie Freiheit der Kreatur Gott gegenüber möglich ist. Was geht denn in dem Prozeß des Naturgeschehens und des Geistgeschehens, der Geschichte, was geht in Kunst, Religion und Philosophie nach Hegel eigentlich vor sich? Der Prozeß der schöpferischen Selbstentfaltung und Selbstentwicklung Gottes. Er ist doch der allein und wahrhaft freie. Alles Endliche, wo und wie immer es sich abspielt, ist nur Mittel zu seinem Zweck, nur Etappe auf seinem Wege, nur Durchgangspunkt zu seinem Ziel, nur Vehikel für seine Fahrt. Die Masse der Individuen niederen Ranges, deren sinnhafte Existenz in der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten besteht, muß es sich gefallen lassen, von den weltgeschichtlichen Persön-

lichkeiten zu deren Zwecken verbraucht zu werden. Die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten aber, so weiß es der in die »List der Vernunft« eingeweihte Philosoph, sind nur die »Geschäftsführer« der absoluten Idee, die von ihnen hervorgebrachten Gestaltungen »nur Momente in der allgemeinen Idee«. »Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, — ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen, und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen« (Vorles. ü. d. Philos. d. Gesch. a. a. O. 64 ff., 78). In der Perspektive von oben her tritt also bei Hegel an die Stelle personaler Freiheit des Individuums unerbittliche, schicksalhafte Notwendigkeit, der gegenüber es kein Mäkeln und kein Rütteln gibt. Es gibt nur *einen* Zweck, *ein* Telos, und dieses prädestiniert *alle* Mittel und Werkzeuge, deren es bedarf. Ob und wie in diesem *geschlossenen teleologischen System* Freiheit des Menschen überhaupt möglich und sinnhaft ist, unterläßt Hegel zu fragen, macht er wenigstens nicht zum ausdrücklichen Problem. Das Freiheitsproblem verbleibt bei ihm in dem unsicheren und ungeklärten Schwebezustand des dialektischen Sowohl-als-auch, dabei man nie recht weiß, woran man eigentlich ist. Die Dialektik ist bei Hegel auch das Prinzip der Zweideutigkeit. Das Zurücktreten und Verblassen der eigentlich ethischen Kategorien des Sollens und des Nichtseinsollenden, des Bösen, der Schuld, der Verfehlung, der Verantwortung, ist bei Hegel, wie leicht ersichtlich, in diesem Sachverhalt begründet. Die Freiheit ist bei Hegel immer »aufgehoben«.

4.

Bleibt nun noch *Fichte*.

Und da setzen uns neuerdings höchst scharfsinnige und solide Untersuchungen *Hirschs* über »Fichtes Gotteslehre 1794—1802« (Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gesammelte Aufsätze, 1926, S. 140—290) instand, zu einer besonders lehrreichen Konfrontation des idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedankens zu schreiten, wenn wir als Gegenstück Luthers Schrift De servo arbitrio wählen.

Wir schälen zunächst aus den umständlichen Forschungen Hirschs den klaren und leichtfaßlichen Sinn heraus.

F. Medicus hat in seinem Buch: Fichtes Leben (1914, S. 21 ff.) anschaulich erzählt, welche ungeheure Wirkung die Kantische Freiheitslehre auf Fichte ausübte, als er im Sommer 1790 mit dem Studium Kants begann. Fichte war bis dahin Determinist. Wie seine »Aphorismen über Religion und Deismus« (Werke V, 1—8), wohl aus dem Jahre 1790 stam-

mend, zeigen, beherrschte ihn der fatalistische Gottesgedanke Spinozas. Es existiert ein ewiges Wesen, das nach ewigen und notwendigen Gedanken jede Veränderung in dieser Welt so bestimmt, wie sie ist. »Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es ist«. Jetzt entdeckte Fichte in dem Autonomieprinzip Kants die Selbständigkeit des nicht unter der Gesetzmäßigkeit der Objekte stehenden Ich. Die Gesetzmäßigkeit des Ich ist das Sittengesetz. In ihm ist das Ich frei.

Nach diesem Umschwung schreibt Fichte die Wissenschaftslehre, zu deren Grundprinzip er das reine oder absolute Ich macht. Die communis opinio der Fichteforschung geht nun dahin, daß Fichtes reines oder absolutes Ich den Gottesgedanken vertritt, daß dieser also für die Wissenschaftslehre wie nachher bei Hegel konstitutives Prinzip ist. Hirsch bestreitet das Recht dieser Gleichsetzung und, wie mir scheint, mit gewichtigen Gründen. An die Stelle des alles determinierenden Gottesgedankens Spinozas war für Fichte die Freiheit des sich selbst aus sich selbst bestimmenden Ich getreten. Tritt nun der Gottesgedanke in der W. L. auf, so ist von vornherein zu erwarten, daß er nunmehr gänzlich anders, d. h. auf eine die Freiheit des Ich nicht mehr gefährdende Weise gefaßt werden muß. Gott kann nach der Jenaischen W. L. weder Schöpfer der Welt noch Schöpfer oder Grund des Ich sein. Wäre er das, dann drohte der durch Kant überwundene Determinismus Spinozas wiederum die Oberhand zu gewinnen. Die W. L. hat, das ist die klare Folgerung Hirschs, die Gottesidee nicht zu ihrem Grund- und Ausgangspunkt, sondern lediglich zu ihrem »Grenzbegriff« (S. 184 ff., 190 f., 192 f., 194). So ist sie der Freiheit des Ich nicht mehr gefährlich. Fichte bleibt darin also reiner Kantianer, wenn er auch das reine Ich, für das individuell-empirische Ich faßbar im Sittengesetz, zum Prinzip des gesamten Systems, zum Prinzip auch des theoretischen Erkennens erhoben und damit einen »ethischen Monismus« (Cassirer) begründet hat. Daß Gott für die Jenaische W. L. »Grenzbegriff« ist, läßt sich unwiderleglich aus ihr selbst belegen. Was Spinoza zum wirklichen Grunde des Bewußtseins macht, die Gottheit, ist »bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal«. »Seine (Spinozas) höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden; aber nicht als etwas, das ‚ist', sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden ‚soll', aber nicht ‚kann'« (I, 100 f.). Nur so erklären sich auch jene zahlreichen und höchst eigenartigen Stellen, und zwar keineswegs nur in den Frühschriften Fichtes, in denen die Freiheit des Ich wahre Orgien feiert (I, 414 f.; II, 283, 289; V, 181, 236 ff.; VI, 10 f.,

117, 322 f.). Es ist, als hätte Fichte immer einer geheimen Angst zu begegnen, es könnte der Gottesgedanke wieder verheerend in die heiligen Bezirke der Freiheit einbrechen, und als wäre deshalb kein Ausdruck zu stark, um diese sicherzustellen. Geht Fichte doch einmal so weit, zu sagen: Der Mensch ist kraft seiner sittlichen Bestimmung und Würde »Mitbürger« einer Welt, deren »erstes Mitglied« Gott ist (VI, 11).

Fichtes Schriften zum Atheismusstreit zeigen uns Ende der 90er Jahre einen anderen Gottesbegriff. Gott ist nicht mehr wie in der W. L. Ideal und Grenze, sondern Grundlage und Ausgangspunkt. Er ist moralische Weltordnung, ein lebendiges geistiges Schaffen und Wirken, das alles Schaffen und Wirken der einzelnen Menschen trägt und hinzielt auf die geistig-sittliche Vollendung der Menschheit in sich selbst. Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« (1800) und die Wissenschaftslehre von 1801—02 enthalten den neuen Gottesgedanken in voller Klarheit ausgeprägt. Gott ist die urbestimmende Urrealität. Es gibt kein Bewußtsein ohne Gottesbewußtsein auf dem Grunde. Das Abhängigkeitsgefühl ist der Ort der Gottesbeziehung. Fichte spricht gegenüber der »gegenseitigen Erkenntnis und Wechselwirkung freier Wesen« von dem »unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt«. »Alles unser Leben ist Sein Leben« (II, 301 f., 303). Wie ist diese Wandlung des Fichteschen Gottesgedankens zu erklären? Hirsch sagt einleuchtend: Fichte hat in seinem Herzen eine unmittelbare Gottesgewißheit getragen, die v o r aller systematischen Begründung dagewesen ist (S. 193). Die Begründung des Gottesgedankens der W. L. blieb dieser Gottesgewißheit unbefriedigend. Ein Gott, der Grenzbegriff ist, ist kein Gott. Der Gott aber, der moralische Weltordnung, der urbestimmende Urrealität ist, beruht auf einer Gottesvorstellung, die das unmittelbare Gottesgefühl Fichtes adäquater ausdrückt als der »Grenzbegriff« in der Jenaischen Wissenschaftslehre.

Was hat die mit dem Jahre 1798 beginnende Epoche des gewandelten Gottesgedankens mit dem Freiheitsproblem zu tun? Die Aufgabe war genau die gleiche wie für die Geburts- und Anfangszeit der W. L.: »Die Freiheit und Gott so zusammenzudenken, daß die Freiheit Freiheit im absoluten Sinne bleibt. Es ist erstaunlich, wie folgerichtig Fichte diesen Gesichtspunkt festgehalten hat bis ans Ende seines Lebens« (Hirsch S. 236 f.). Der Herzgedanke Fichtes ist seitdem, daß Freiheitsleben Gottinnigkeit sei. Gott ist absolutes Sein, ist das urbestimmende Ein und Alles (ἓν καὶ πᾶν), ist heimlicher Grund und Grenze alles Freiheitslebens.

Ward damit nun nicht doch wieder dem Spinozismus Tür und Tor

geöffnet? — Nein, — so meint es wenigstens Fichte. »Selbst der Ewige, die Gottheit«, sagt er einmal in der W. L. 1801—02 (II, 160), »muß die Freiheit nicht gefangen halten«. Daß das Freiheitsleben, das über das Sinnliche sich erhebende Leben der wahren, der sittlichen Freiheit, Gottinnigkeit sei, bedeutet für Fichte ein Dreifaches. »Es ist Gottinnigkeit, weil es notwendig sich in Gott gebunden fühlt und denkt. Es ist Gottinnigkeit, weil es notwendig all sein Schaffen als Erfüllung des göttlichen Willens denkt. Es ist Gottinnigkeit, weil es weiß um seine eigene Nichtigkeit gegenüber Gott« (Hirsch S. 282 ff.). Es ist die höchste Freiheit, wenn die Freiheit frei sich selbst vernichtet. In »gleitender Entwicklung« steigert sich für Fichte die errungene Erkenntnis zu der Einsicht, daß alle schöpferische Freiheit Offenbarung (Erscheinung) des Absoluten sei. Dabei ist es Fichtes Bemühen, diesen Gedanken so zu sagen, daß er nicht spinozistisch mißverstanden werde und die Philosophie der Freiheit aufhebe (S. 285 f.).

5.

Ueberblicken wir die Differenzierung des idealistischen Freiheitsgedankens, so können wir zusammenfassend sagen:

Er erscheint bei Kant in seiner schlechthin grundlegenden Gestalt als Prinzip der Autonomie des unter seiner eigenen Gesetzgebung stehenden und in ihr freien intelligiblen Ich. Das Autonomieprinzip ist von den auf Kant folgenden idealistischen Denkern aufgenommen, aber nicht in seinem Verhältnis zur Freiheit des personalen Wollens des empirischen Individuums erörtert, sondern in unmittelbare Beziehung zum Gottesgedanken gebracht, der im Gegensatz zu dem Gottesgedanken Kants konstitutiven Charakter trägt. Das Problem, wie Freiheit gegenüber Gott möglich sei, erscheint bei Hegel in stark verblaßter Gestalt und durchaus unsicherer Lösung. Fichte zwischen Kant und Hegel stehend ringt um dieses Problem ein volles Jahrzehnt mit der Wucht einer frisch entfesselten und schwer zur Ruhe kommenden Leidenschaft.

Freilich, von einer Lösung des Problems kann auch bei Fichte im Ernst nicht die Rede sein. Fichte muß seinen Weg zwischen Kant und Spinoza gehen. Er sucht offenbar die Lösung auf dem Wege der Synthesis. Er will die Gottheit Gottes und die Freiheit des Ich (wobei es immer in der Schwebe bleibt, ob es sich um das reine oder um das empirische Ich handelt) so ein- und gegeneinander abgrenzen, daß beide miteinander bestehen können. Danach wählt und formt er seine Ausdrücke.

Die Lösung auf dem Wege der Synthesis zu suchen, ist ein vergebliches Unterfangen. Es gehört zu den überzeugendsten Partien der Hartmannschen Ethik, gezeigt zu haben, daß und warum Freiheit des Men-

schen in dem System einer teleologischen Weltordnung nicht denkbar ist, ob diese nun pantheistischen oder theistischen Charakter trage. In der »Bestimmung des Menschen« sagt Fichte von Gott: »Ein Wille, der rein und bloß als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug . . ., der absolut sich selbst zugleich ‚Tat' ist und ‚Produkt', dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbsttätig zu sein, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet« (II, 297 ff.). Fichte hätte sich sagen müssen, daß, wenn dieser »erhabene Wille« seinen Weg geht, wenn er die urbestimmende Urrealität ist, keine Freiheit des Menschen mehr gedacht werden kann, daß dieser Wille ebenso schlechthin prädestinierend wie Spinozas Substanz determinierend ist. Fichte vertauschte den Gott der ruhenden Substanz samt ihren Folgen mit dem Gott des tätig schaffenden Willens samt seinen Wirkungen. Aber er bemerkte nicht, daß kreatürliche Freiheit in dem einen Falle ebenso undenkbar blieb wie in dem andern. —

Fichtes Denkarbeit hinsichtlich des Freiheits- und Gottesproblems in dem Jahrzehnt von 1790—1800 ist das idealistische Gegenstück großen Stils zu Luthers »De servo arbitrio«.

Um das Problem, das sich Luther in dieser gegen Erasmus gerichteten Schrift stellte, nicht zu verfehlen, ist sein Ansatz- und Ausgangspunkt von besonderer Wichtigkeit. Die Behauptung des freien Willens erschien Luther gleichbedeutend mit der Behauptung, der Mensch könne sich bei Gott auf Grund irgendwelcher Leistungen etwas verdienen. Luther kannte keine Freiheitslehre, die nicht im Dienste des Palagianismus gestanden hätte. Gerade das aber war Luthers prophetische und religiöse Sendung, den Verdienst- und Werktypus der Frömmigkeit durch den Gnaden- und Glaubenstypus zu überwinden. Keine Ansprüche erwirbt sich der Mensch bei Gott durch Werke und Verdienste, alles empfängt er rein als Geschenk der göttlichen Gnade sola fide, allein im Glauben. Dies, sagt Luther ausdrücklich zu Erasmus, sei der »Angelpunkt unserer Disputation« (cardo nostrae disputationis, Erl. Ausg. var. arg. VII, 131). Die Freiheit des Willens erga Deum anzuerkennen, hieße die Religion der Gnade und des Glaubens preisgeben, hieße die Tyrannei des Papstes abermals aufrichten. Es gibt keinen freien Willen. Es gibt nur den von Gottes Gnade erfüllten und begeisteten Willen, und, wo der

nicht ist, einen unerlösten, von der Sünde und dem Satan geknechteten Willen. Der freie Wille ist für den Menschen ein titulus sine re. Er ist ein göttlicher Titel und Name, den niemand führen soll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majestät. Werden wir durch den Heiligen Geist Gottes Eigene und Gefangene, dann ist solches Gefängnis die »königliche Freiheit« (regia libertas, S. 157). Anders gibt es keinen freien Willen.

Beachtet man nicht scharf diesen eigentümlichen Ausgangspunkt bei Luther, immer wieder denen entgegenzutreten, die den freien Willen als scheinbar wirksamstes Argument gegen die von ihm verkündete Religion der Gnade und des Glaubens ausspielten, dann ist man blind gegen die Bedeutsamkeit des folgenden weiteren Tatbestandes, der uns erst den philosophischen, den Denkgehalt, ja, die logische Struktur seiner Gedankenführung erschließt.

Für Luther folgt die Unfreiheit des menschlichen Willens keineswegs nur aus seiner Sünden- und Gnadenlehre, aus seinem Frömmigkeitstypus, sondern aus der allmächtigen Unbedingtheit des göttlichen Willens, der kraft seiner Unbedingtheit alles und jedes vorausbestimmt, prädestiniert. Er ist der unmüßig vorwärtstreibende Gott in allen Kreaturen, der sie nicht feiern läßt. Er ist der Gott, der alles in allem wirkt und schafft (omnia in omnibus movet et agit), der deshalb auch mit Notwendigkeit wirkt und schafft im Satan und den gottlosen Menschen (necessaria movet etiam agit in satana et impio). Er ist der Gott, der in Bösen und durch Böse wirkt, daß Böses geschieht (in malis et per malos operatur mala quidem fieri . . . S. 255, 257). Luthers These vom geknechteten Willen folgt nicht erst daraus, daß Gott von sich aus ein bestimmtes soteriologisches Verhältnis zum Menschen herstellt, das der Gnade, die von Sünde erlöst, sondern folgt schon rein aus dem Begriff der Majestät eines schlechthin freien, allmächtigen Gotteswillens, dessen Unbedingtheit es beeinträchtigen hieße, wollte man einem freien Willen erga Deum das Wort reden.

Auf den Einwand, daß dieser unbedingte Gotteswille die einen ebenso unwiderstehlich zur Verdammnis, wie die andern zur Seligkeit prädestiniere, antwortet Luther mit der Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gotteswillens, des deus absconditus und des deus revelatus. Jener Einwand rühre an den heimlichen verborgenen Gotteswillen. Der aber sei nicht zu erforschen, sondern mit Furcht und Zittern anzubeten. Mysterium tremendum! Der in seinem Wort offenbare Gott wolle jeden Sünder lebendig und selig machen. Und an diesen offenbaren Gott müsse der Fromme sich halten. Mysterium fascinans! Luthers Distinktion zwischen dem doppelten Gotteswillen ist bereits soteriologisch bedingt,

ändert aber gar nichts daran, daß aus der Unbedingtheit des Gotteswillens rein aus sich schon die Konsequenz der Unfreiheit des Menschenwillens folgt. Wenn du da nicht hältst, daß alles so geschehen muß, wie Gott es versehen hat, hast du »die Gottheit selbst« verneint (de praescientia Dei disputamus, huic nisi dederis necessarium effectum praesciti . . . ipsam divinitatem negasti, S. 264).

Bei Luther ist also im Unterschied von den Idealisten gerade diejenige Bedingung erfüllt, die Hartmann mit Recht als unausweichliche Konsequenz jedes teleologischen Weltplanes, jedes »Finaldeterminismus« gegen die Freiheitslehre des Idealismus geltend macht.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache, die Linie eines streng durchgeführten Determinismus. Die andere Seite ist die, daß Luther, so paradox es klingt, mit der These vom geknechteten Willen die Freiheit des Willens behauptet, und zwar des persönlichen, individuellen Willens, der nicht gezwungen (non coacte) tut, was er tut, sondern gern, willig, mit Neigung, Lust und Zustimmung, der nur, weil er frei ist, voll verantwortlich und darum auch sündig und schuldig sein kann. Den Charakter der Sünde und Schuld trägt der Wille nicht als Folge und Wirkung des ihn und den Satan determinierenden Gotteswillens, sondern aus der Eigenbewegung des nur ihm zugehörigen personalen Wollens heraus (idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis, quae si cogeretur, voluntas non esset; nam coactio potius est [ut sic dicam] noluntas, S. 157). Luther bejaht also die Autonomie eines frei-persönlichen Willens, der Gottes Gnade im Glauben annehmen oder sie in seiner Sünde beharrend verwerfen und damit schuldig sein kann. Keine Autorität, keine Institution nimmt dem Menschen diese frei-persönliche Verantwortung und Entscheidung ab. Er steht mit seinem Gewissen allein gegen Gott: Wille gegen Wille, Person gegen Person. Luther lehrt die Freiheit des persönlichen Willens, auf die der Idealismus nach Hartmann nicht genügend reflektiert, weil sein Denken an der Autonomie des Prinzips, aber nicht der des auch dem Prinzip gegenüber freien Wollens der Person vorwaltend orientiert ist. Nur der spätere Schelling macht hier eine Ausnahme, der in den »Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) lehrt, daß der Mensch »die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat«, deshalb auch mit einer Schärfe und Tiefe das Problem des Bösen und der Sünde aufgreift, wie es bei Hegel und Fichte nicht annähernd der Fall ist, in Kants Lehre vom »radikalen Bösen« jedoch vorbereitet war.

6.

Wie steht es nun endlich mit dem idealistischen und reformatorischen Freiheitsgedanken in ihrer gegenseitigen Beziehung?

Der Gedanke einer kraftvollen Autonomie, die das hierarchische System eines Jahrtausends zu sprengen vermochte, ist bei Luther zweifellos vorhanden. Aber sie ist Autonomie der Person, nicht Autonomie des Prinzips [1]). Sie ist zudem auf die streng religiösen, die ethischen mitumspannenden Begriffe des Gewissens, des Glaubens und der Sünde beschränkt. Sie hat ihr Gegenüber in Gott, dessen Unbedingtheit und Transzendenz so stark vorwalten, daß die Autonomie der Person scheinbar gänzlich dahinter verschwinden kann. Dieser täuschende Schein ist es, der in der Gegenwart die unhaltbare These begünstigt, der Autonomiegedanke sei der reformatorischen Haltung wesensfremd.

Die autonome Basis ist im Idealismus außerordentlich stark verbreitert, nicht zuletzt — darüber besteht gegenwärtig ebenfalls eine erhebliche Verdunkelungsgefahr — dank des Aufblühens der exakten Wissenschaften seit der methodischen Grundlegung durch Galilei. Die Verbreiterung war aber auch durch die Reformation selber begünstigt, denn kein Idealist denkt nach Luther noch daran, sich durch gute Werke eine Seligkeit bei Gott zu verdienen. Die Gefahren, von denen Luthers Sendung bedroht war und gegen die sein Werk sich durchsetzen mußte, waren gebannt. Ihnen kann daher vom Idealismus überhaupt nicht mehr in der Weise begegnet werden, wie es seitens der Reformation geschah.

Das Kairosbewußtsein, das Bewußtsein dessen, was an der Zeit ist, war im Idealismus ein anderes geworden. Aber mit der Verbreiterung der autonomen Basis geht Hand in Hand — das ist ihre Kehrseite — die Schmälerung des Transzendenz- und Unbedingtheitscharakters Gottes, die Verringerung der Spannung von Sünde und Gnade zugunsten der das empirische Ich immanent durchwaltenden Autonomie des reinen Ich, des Sittengesetzes.

Nicht, — hier begegnen wir einer dritten Verdunkelungsgefahr — daß die Transzendenz schlechterdings in Immanenz aufgelöst wird, wie nicht selten böse Nachrede behauptet. Das trifft weder für Goethe und Herder (Karl Sell, Die Religion unserer Klassiker, ² 1910, S. 131 f., 207 ff., 212, 214), noch für Fichte und den späteren Schelling zu. Hirsch hat die für Fichte in Betracht kommenden transzendenten Momente: die der Ueber-

1) Der Unterschied von »Autonomie der Person« und »Autonomie des Prinzips« ist von N. Hartmann mit entscheidender Klarheit herausgearbeitet. Die gegenwärtige theologische Diskussion über Sinn und Tragweite des Autonomieprinzips läßt diese Unterscheidung unberücksichtigt und leidet deshalb an einer heillosen Verwirrung.

schwenglichkeit, der Verborgenheit und der Majestät Gottes lichtvoll herausgestellt (S. 288 f.). Für den späteren Schelling sind sie selbstverständlich. Nur Hegels Gottesbegriff exstirpiert die Transzendenz nahezu völlig, während Kant günstigsten Falls in kritischer Skepsis verharrt.

Hegel löst das Problem, wie Freiheit des Menschen gegen Gott möglich sei, dialektisch. Sie ist ihm ein Moment in der Selbstbewegung Gottes.

Fichte löst das Problem synthetisch. Er wacht eifersüchtig über die Freiheit des Ich, daß die Freiheit Gottes sie nicht zerstöre.

Luther löst das Problem streng antinomisch; d. h. er löst es nicht, so wenig wie Hegel und Fichte es lösen. Er stellt die Antinomie in radikalster Zuspitzung nur hin. Sie erfüllt allein die religiösen und ethischen Bedingungen, denen Genüge geschehen muß. Sie stellt die Unbedingtheit Gottes gegen die Freiheit der Person und umgekehrt. Weder theologisiert sie zugunsten der Unbedingtheit Gottes die Freiheit der Person weg, noch ethisiert sie zugunsten der Freiheit der Person die Unbedingtheit Gottes weg, wie Hartmann es im Interesse der Ethik verlangt. Religiöse und ethische Aussagen sind nur in Satz und Gegensatz antinomisch formulierbar.

Wenn man neuerdings die »Theonomie« als Stichwort einer Religionsphilosophie kreiert hat, die die Autonomie (diesen vollen, unsterblichen Erwerb des Idealismus) mit dem Unbedingtheitscharakter Gottes (dem Mittelpunkt wahrhafter Frömmigkeit) einigt, so kann die theonome Haltung, wird sie in den Begriff übertragen, immer nur antinomisch formulierbar sein.

Damit ist freilich ihre Wahrheit und ihre Wirklichkeit noch nicht erwiesen.

Die antinomische Aussage bedeutet auch keine adäquate Erkenntnis, wovon Luthers mythischer und anthropopatischer Realismus zweifellos durchdrungen war.

Die antinomische Aussage ist für eine Religionsphilosophie, die den Symbolcharakter der theologischen Begriffswelt immer mehr durchschaut, das ewig unzureichende Symbol einer Lebens- und Erkenntnishaltung, deren zureichende Gründe sich in das Ineffabile verlieren.

Deus nesciendo scitur.

Oder, wie der große Augustinus in positiver Wendung des Gedankens sagte: Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur.

ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON LOGOS UND PSYCHE.

ERLAUTERT AN DER IDEE DES SCHÖNEN.

VON

JOS. GOTTFR. GREINER (HEIDELBERG).

I.

Das Verhältnis von Geist und Seele, Logos und Psyche gehört zu jenen ewigen Problemen der Philosophie und in weiterem Sinne der Menschheit, welche immer wieder aufgerollt und zur Diskussion gestellt werden müssen. Je nach der Art und Weise, wie wir diese Relation auffassen, leben wir in dieser oder jener Weltanschauung, haben wir Anteil an dieser oder jener Kultur. Es gibt drei wesentlich voneinander verschiedene Möglichkeiten, die Beziehung von Geist und Seele herzustellen. Entweder ist seelisches Leben nur besonders spezifiziertes Leben des Geistes. Die Seele ist dann gleichsam eine abhängige Variable des Geistes, der Geist aber das dominierende Prinzip. Weltanschauungen auf solcher Grundlage werden rein spiritualistischen Charakter haben. Oder es ist zweitens der Geist nur eine Funktion des seelischen Lebens, — eine Auffassung, die heute wieder z. B. in wissenschaftlichen Kreisen Amerikas ihre Vertreter findet. Geist ist hier im Sinne von Intellekt (mind) der Seele (soal) zugehörig. Es gibt hier kein Geistiges außerhalb des seelischen Lebens. Aus dieser Einstellung werden stets irgendwie empiristisch-positivistische Weltbilder hervorgehen. Beiden Ansichten ist gemeinsam, daß sie nur ein einziges Prinzip, das geistige oder seelische, anerkennen wollen, wobei denn notwendig entweder die Seele eine Erscheinungsform des Geistes oder der Geist eine differentia specifica der Seele wird. Es besteht aber die dritte Möglichkeit, der wir uns hier anschließen, daß Geist und Seele in relativer gegenseitiger Selbständigkeit gedacht und so zwei wesentlich voneinander verschiedene Grundprinzipien angenommen werden, die zunächst nichts miteinander zu tun haben. Um so mehr erhebt sich dann die Frage,

in welchem Verhältnis beide zueinander stehen, wie sie sich gegenseitig beeinflussen und durchdringen.

Der erste Philosoph der Antike, der den fundamentalen Strukturunterschied von Geist und Seele deutlich gesehen und erkannt hat, war Platon, an den wir hier anknüpfen müssen, um unsere weiteren Ausführungen vorzubereiten [1]). Platon lehrte den ausgesprochenen Dualismus von Logos und Psyche. Der Logos gipfelte bei ihm in einem Reiche an sich seiender Ideen, deren die Psyche teilhaftig werden kann, sofern sie sich mit ihrem Gehalte erfüllt. Die Seele hatte wohl ein eigengesetzliches Leben und der Ablauf ihrer Lebensäußerungen war der allgemeinen Kausalität der Natur unterworfen. Aber W e r t , Adel, Vornehmheit wurde ihr erst durch die Teilhabe (μέθεξις) an dem Reich der Ideen verliehen, die zugleich die absoluten Maßstäbe zur Beurteilung aller Erscheinungen (φαινόμενα) enthielten. Nichts wäre Platon ferner gelegen als die moderne Pflege der »Individualität« und eine individualpsychologische Methode zur Erforschung des Seelenlebens. Dem ausschließlichen Interesse an dem bloß Seelischen begegnete er vielmehr mit einer ausgesprochenen Geringschätzung. Schon den Orphikern seiner Zeit, deren Erlösungsreligion in einem entschiedenen Gegensatz zur olympischen Götterreligion stand und bereits um das »Heil der Seele« bemüht war, stand er skeptisch gegenüber. Versenkt euch nur in euer Seelchen (ψυχάριον), so etwa ruft er ihnen zu, und ihr werdet dasselbe Ding bald für groß, bald für klein, bald für schön oder häßlich halten; ihr werdet jedes Maß verlieren. Das Individuelle, Besondere, das jeder nur für sich hat, konnte für Platon nichts Wertvolles sein, da ja aller Wert aus dem Reich der Ideen ausstrahlte. Mitten durch die Seele selbst ging so bei Platon ein entscheidender Trennungsschnitt (τμῆμα), der sie in eine wertvolle und eine wertlose spaltete.

Galt für Protagoras der Mensch als das Maß aller Dinge, so erklärt nun Platon, daß dem Menschen das Maß allein aus dem objektiven Reiche des Geistes zukomme. Je mehr also seine Seele an diesem teil hat, um so wertvoller wird sie. Es war die tiefste Ueberzeugung Platons, daß dieses Reich der Ideen das »wahrhaft Seiende« sei, daß sich in ihm eine immanente Gesetzlichkeit ankündige, die unbekümmert um das Leben der menschlichen Seele über die Köpfe der Einzelindividuen hinweg

---

1) Die hier vertretene Platonauffassung schließt sich im wesentlichen an die Forschungsergebnisse von E r n s t H o f f m a n n an, dessen eindringenden Untersuchungen wir wertvolle Aufschlüsse über die von so vielen Interpreten mehr verdunkelte als aufgedeckte Geisteswelt Platons zu verdanken haben. Vgl. dessen Schrift »Platonismus und Mittelalter«, Bibliothek Warburg, Vorträge 1923—24.

ewig unveränderlich bleibt und die Richtlinien und Maßstäbe liefert, womit der Mensch überhaupt erst zu einer Ordnung und Beurteilung der im unendlichen Fluß des Werdens stetig wechselnden Dinge gelangen kann. Die Ideen, die Platon gern mit den Sternen vergleicht, da sie dem Menschen wie die Sterne dem Schiffer die sichersten Wegweiser sind, konnten nicht selbst dem Fluß der Erscheinungen unterworfen sein, da ein Maßstab, der sich selbst verändert, seine Bestimmung verlieren und, statt zur Beurteilung der Dinge dienlich zu sein, schließlich selbst zu einem wandelbaren Dinge herabsinken müßte. Es mußten also die Ideen eine andere Herkunft und Heimat haben als die Erscheinungen, und es war die Lebensaufgabe des Philosophen, das Reich der Ideen immer vollkommener auszugestalten und immer schärfer abzugrenzen gegen alles, was keinen Ideencharakter besaß. Indem Platon die Ideen zugleich über das eigene Leben seiner Seele Macht gewinnen ließ, nahm der Logos in ihm selbst Gestalt an. Der Logos erfüllte Platon, wie Platon dem Logos durch das Medium seiner Persönlichkeit zu konkretem Leben verhalf. Logos und Psyche bleiben ewig aufeinander angewiesen, aber sie decken sich nie, sondern kreuzen und überschneiden sich in eigentümlicher und mannigfacher Weise. Der Logos ohne Psyche ist kalt und unpersönlich, das reine geistige Prinzip, welches der Wirksamkeit im konkreten Leben der Seele harrt. Die Psyche ohne Logos ist gehalt- und wertlos, ist eine irrende Seele, ohne »Substanzialität«, schweifend, ziellos, verschwimmend. Zwar läßt sich der Logos von der Einzelseele niemals einfangen; er bleibt erhaben über jedem menschlichen Versuch seiner Realisation. Aber andererseits k e n n e n wir den Logos doch nur durch das Medium der Seele; indem er in ihr wirksam wird, empfängt er noch eine eigentümliche Prägung, die von der jeweiligen Individualität, der Persönlichkeit, abhängig ist. Uranfänglich besteht zwischen Logos und Psyche eine völlige Diskrepanz. Die junge Seele weiß noch nichts von den »ewigen Reichen«, die einmal Macht über sie gewinnen werden. In holder Unschuld lebt sie mehr animalisch — triebhaft dahin. Ihre erste Teilnahme am Logos ist die Geburtsstunde des höheren Menschen. In diesem Augenblick beginnt die tragische Spannung zwischen Idee und empirischem Leben. Je wertvoller das Individuum wird, um so adäquater paßt sich seine Existenz den überempirischen Forderungen an, die ihm aus der Idee erwachsen. Wenn es nun wie bei Platon so weit kommt, daß Idee und Leben zu einer organischen Einheit verschmelzen, daß mit dem Ein- und Ausströmen persönlichen Lebens zugleich etwas von der Systole und Diastole des »Weltgeistes« selber vernehmbar wird, sprechen wir von einem Leben in höchster Kultur.

Nehmen wir nun mit Platon eine wurzelhafte Verschiedenheit von Logos und Psyche an, so müssen wir jetzt zur genaueren Analyse ihres Verhältnisses zunächst die Frage nach beider Seinscharakter beantworten. Da uns jedoch seelisches Leben nur in Verbindung mit körperlichem bekannt ist, so haben wir auch die Seinsweise des Leibes mit heranzuziehen und zu fragen, in welcher Relation Geist, Seele und Leib zueinander stehen. Die Seele tritt darin als verbindendes Mittelglied zwischen zwei Extremen auf. Fassen wir nämlich den Geist mit Platon im Sinne eines Ideenreiches als Logos, an dem das seelische Leben des einzelnen partizipiert, so haben wir hier ein ideell an sich Seiendes jenseits von Raum und Zeit, dessen Konkretisierung durch das Individuum uns noch beschäftigen wird. Auf der anderen Seite finden wir das in Raum und Zeit befindliche Dasein des Leibes, auf dessen vitale Aeußerungen die Seele bald merklich, bald unmerklich mit spezifischen Empfindungen und entsprechenden Gefühlen reagiert. Geist und Körper bleiben also nicht »an sich«, sondern treffen sich in der Seele, beide allerdings in einer eigentümlichen Verwandlung, die sich bei dem »Uebertritt« in das seelische Leben des Individuums vollzieht. Das letztere ist das allein empirisch bekannte Leben. Es ist die Domäne des »Wirklichen«, da sowohl Logos wie Soma in ihrer an sich seienden Wesenheit dem Menschen verschlossen bleiben, aber gleichwohl die Notwendigkeit besteht, beide als Gebilde sui generis von anderer Provenienz zu betrachten. Indem Logos und Soma für die Seele relevant werden und die letztere ihre konstituierenden Momente von jenen bezieht, gerät sowohl das Rein-Geistige wie das Rein-Körperliche in die Strömung des seelischen Lebens, das somit eine einzigartige Synthese von heterogenen Bestandteilen aufweist. Wenn Kant die Welt des in Raum und Zeit Befindlichen als »Erscheinungswelt« charakterisiert hat, so gehört dahin auch das konkrete, empirische Leben unserer Seele. Denn die Aktivierungen der Seele, obschon diese nicht wie die Körper sich im Raume befindet, verlaufen doch in der Zeit und erfolgen ebenso gesetzlich wie andere raumzeitliche Vorgänge.

Wie immer auch die Frage der Kausalität im Rahmen des Leib-Seele-Problems zu lösen ist — eine Frage, die erst entschieden werden kann, wenn der Vitalnexus genauer als heute durchforscht ist, — so läßt sich doch an der allgemeinen Gesetzlichkeit des zur Natur gehörigen Ablaufs des psychischen Geschehens nicht zweifeln.

Zusammenfassend können wir daher sagen, daß die Seele, obschon sie wie die Körper der Erscheinungswelt angehört und von ihren Gesetzen beherrscht wird, dennoch von sehr heterogenen Einflüssen bestimmt werden kann, indem sie zugleich Träger einer intelligibeln Welt

von besonderer Ordnung zu werden vermag. (Die gleichsam »zwischenstaatliche« Regelung der einerseits aus dem Logos, andererseits aus dem Körperlichen quellenden Einflüsse ist Funktion des Willens.)

Es fragt sich nun, wie wir das Reich des Logos im Vergleich zu dem »wirklichen« Leben unserer Seele zu denken und wie wir den Seinsmodus des »Wirklichen« von dem des »wahrhaft Seienden« zu unterscheiden haben. Während für Kant die erkennbare Welt mit der in Raum und Zeit erscheinenden zusammenfiel und somit die mit Anschauungsgehalt erfüllte Welt die »eigentlich« wirkliche war, nimmt der phänomenale Charakter der realen Welt im Weltbilde Platons bekanntlich eine ganz andere Stellung ein.

Für Platon gab es völlig unabhängig von der erfahrbaren Welt der *φαινόμενα* ein geistiges Reich der Werte und Ideen, dessen wir durch einen Akt ursprünglicher Intuition inne werden. Erkenntnis- und Wertcharakter erhielten die Erscheinungen erst dadurch, daß sie irgendwie die Idee »durchscheinen« ließen und zu Repräsentanten der Idee wurden. Damit wurde nun der Wertcharakter der Idee auf die ideenerfüllte Erscheinung übertragen, während umgekehrt die »ideenlose« auch eine wertlose Erscheinung war. Das wahrhaft Seiende ist also für Platon zugleich das *werthaft* Seiende. Eine »wertfreie« Welt wäre ihm unerträglich erschienen. Daraus geht nun hervor, mit welch anderen Augen als Kant Platon die Welt der Erscheinungen betrachtete. Mit der Kühle des Naturforschers, der die Erscheinungen als »wertfreie« hinnimmt und sie in ihrer Gesetzlichkeit studiert, tritt Kant an dieselben heran und läßt sie im übrigen, d. h. im Hinblick auf ihren etwaigen intelligibeln Wert und Gehalt als »die uns sehr verborgene Ordnung der Dinge« mit einem gewissen Anflug von Skepsis auf sich beruhen. Platon aber geht darauf aus, den Erscheinungen das »Siegel des Seins« aufzuprägen, indem er ihre Methexis an dem wahrhaft seienden Reich der Ideen statuiert. Für ihn waren die Erscheinungen mehr oder weniger getrübte Spiegelungen der Idee; für Kant aber erhielten sie nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung dadurch, daß der menschliche Verstand objektiv gültige Erkenntnis nur innerhalb des Reiches der Erscheinungen gewinnen konnte. Entsprechend wurden auch die Ideen von ihm in einer Weise bewertet, die von der Platonischen Ideenlehre völlig abweicht. Für Kant waren die Ideen gleichbedeutend mit den »regulativen Prinzipien der reinen Vernunft«, die nur noch zu dem Zwecke einer formalen Abrundung des empirischen Weltbildes dienlich waren, zu neuen Erkenntnissen aber nicht mehr führen konnten. Es macht dagegen das Bezeichnende der Platonischen Ideen aus, daß sie sowohl Seins-

wie Wert-, wie Erkenntnischarakter besaßen. Sie waren das eigentliche Kernstück der Erkenntnislehre Platons, und es lag in ihnen von vornherein eine autonome, erkenntnisbestimmende und wertverleihende *Macht*, der die Phänomene unterstanden, und von der sie ihre Bedeutung und Würde zu Lehen trugen. Platon wollte die Phänomene »retten«, indem er sie an den reinen Ideen teilhaben ließ.

Die sogenannten »transzendentalen Ideen« Kants aber lassen sich in den Rahmen der Platonischen Ideenlehre nach Form wie Inhalt gar nicht einfügen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind für die Kantische Erkenntnistheorie Begriffe von formaler und heuristischer Bedeutung und treten, wie erwähnt, da auf, wo nach einem Abschluß der empirischen Erkenntnis, den diese selbst nicht mehr herbeiführen kann, gefragt wird. Sie erhalten in bezug auf die praktische Philosophie Kants den Charakter von Postulaten im Sinne sittlicher Forderungen, die aus der ethischen Grundhaltung des Philosophen erwachsen. War demnach für Kant die Idee Gottes lediglich ein Regulativ der reinen Vernunft, so kulminierte für Platon in der höchsten Idee des ἀγαθόν, in der der griechische Philosoph das Göttliche κατ᾽ ἐξοχήν faßte, das Reich der Ideen. War nun auch das höchste Prinzip bei Platon »noch über das Sein hinaus«, wie auch »über die Denkform der Vernunft hinaus«, so bildete doch das ἀγαθόν den notwendigen Abschluß seiner Ideenlehre und war dem philosophischen Menschen in einem besonderen Akt von Intuition durch einen »Sprung« eben noch erreichbar [1]). Nebenbei sei hier erwähnt, daß die Frage nach dem Stufenbau der Platonischen Ideen ein sehr umstrittenes und schwieriges Problem enthält, das jedoch in unserem Zusammenhang unerörtert bleiben kann. Zweifellos hat Platon Begriffe von sehr unterschiedlicher Struktur und Bedeutung zu den Ideen gerechnet, und manche derselben werden wir heute nicht mehr als Ideen in Anspruch nehmen.

Eher noch als mit den »reinen Vernunftbegriffen« Kants könnte man die Platonischen Ideen mit dessen »reinen Verstandesbegriffen« in Beziehung setzen. Denn sowohl die Kantische Kategorie wie die Platonische Idee sind erkenntnisbildender Art. Während aber die erstere nur ein konstituierendes Moment der Erfahrungserkenntnis bildet, das ohne Erfüllung von seiten der Anschauung wirkungslos und ein formaler Bestandteil der Logik bleibt, ist die Platonische Idee in sich ein Ganzes und Selbständiges von höchster Vollkommenheit und absolutem, unvergänglichem Wert, sowohl formal wie inhaltlich rein durch sich selbst

1) Vgl. dazu Ernst Hoffmann, Platonismus und Mittelalter, Bibliothek Warburg, Vorträge 1923—24, S. 49.

bestimmt und so wenig der Ergänzung durch Anschauliches bedürfend, daß vielmehr das letztere erst durch Teilhabe an der Idee »transparent« wird und sein Erkenntniswert davon abhängig ist. Hier tritt die Diskrepanz zwischen der Platonischen und Kantischen Erkenntnislehre am deutlichsten in Erscheinung. Was bei Kant eigentlich untersucht wird, die kategoriale Struktur der Erfahrungserkenntnis, ist bei Platon, wenn wir von dem Anachronismus absehen, gewissermaßen stillschweigend vorausgesetzt. Sein Erkenntnisproblem beginnt erst auf einer höheren Stufe, wo die Erkenntnis, bereits Wertcharakter annehmend, von der Idee geleitet wird. Sie setzt also gerade da ein, wo für Kant schon keine Möglichkeit des Erkennens mehr besteht.

In neuerer Zeit hat Hegel wieder die außerordentliche gnoseologische Bedeutung der Idee erkannt und den antiken Logosgedanken in das moderne abendländische Denken aufgenommen. Bei Platon wie bei Hegel sind die Ideen die höchsten produzierenden und konstituierenden Mächte. Bei Platon kommen wir erst durch den Logos zu dem begrifflichen Wissen (ἐπιστήμη). Und ebenso sind wir nach Hegel noch auf der Stufe vorbegrifflichen Wissens, solange wir uns im Reich des Verstandes, der auf die Einzeldinge geht, befinden und uns nicht zur »Vernunft« erhoben haben. Wenn Kant die Idee einen heuristischen und nicht offensiven (aufweisenden) Begriff nennt und hinzufügt, die Idee zeige uns an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen sei, sondern wie wir unter der Leitung derselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen, so liegt darin ein entscheidender Unterschied sowohl gegenüber dem Platonischen wie dem Hegelschen Denken. Die Vernunft schafft nach Kant überhaupt keine Begriffe von Objekten (das ist bei ihm Sache des Verstandes), sondern »ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie ... in Beziehung auf die Totalität der Reihen haben können«. Die Vernunft ist also für Kant regulierender, allein der Verstand (der sich aber nur auf empirische Gegenstände erstreckt) produzierender Natur. Es ist nun etwas grundsätzlich anderes, ob man das gesamte Gebiet aller »möglichen Erfahrung« wie bei Kant nur im Hinblick auf sein kategoriales Gefüge konstituiert und damit zugleich in gewisser Weise restringiert, um dann die Ideen nur noch als heuristische und ordnende Funktionen herbeizurufen, oder ob man wie bei Platon und Hegel die Ideen von vornherein in den verschiedensten empirischen Verbindungen erkennt, so daß sie damit in der Tat den Charakter eines aufzeigenden, »offensiven« Begriffes erhalten. Hält man die Ideen für intelligible Mächte, die bestimmenden Einfluß in dem Reich der Erfahrung gewinnen

können, so wird die letztere sofort unter einen Gesichtspunkt gerückt, der nie gefunden werden kann, wenn man bei dem bloßen wertindifferenten Erscheinungscharakter der Dinge stehen bleibt. Kant hat diese Erscheinungswelt nur an einer einzigen Stelle durchbrochen und uns den Ausblick auf eine intelligible Welt eröffnet: es ist die freie sittliche Tat des Menschen, die allein für ihn den Zugang zum Intelligiblen möglich macht. Dagegen sehen wir bei Hegel die Wirkungsweite der Idee zu höchstem Umfange anschwellen und Einfluß auf den ganzen Weltprozeß gewinnen. Wie für Platon, so war auch für Hegel die Idee ein wahrhaft Seiendes, und dem Platonischen Begriff des Logos entspricht in gewisser Weise der Hegelsche der Vernunft. Wenn Hegel einmal sagt, die Vernunft sei nicht so ohnmächtig, um nicht auch dem Gesollten zu seinem Sein zu verhelfen, so drückt sich darin ein Gedanke aus, den Platon in ähnlicher Weise ausspricht, wenn er den Erscheinungen das Siegel der Idee aufgeprägt findet. Wenn aber dann bei Hegel »die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt«, so zeigt sich uns zugleich der nicht zu übersehende Unterschied, der Hegel von der Platonischen Welt wieder trennt und ihn als modernen abendländischen Denker kennzeichnet. Die statische, in sich ruhende Idee Platons ist bei Hegel in dynamischen Prozeß, der ruhende Geist in Bewegung geraten, und die thronende Gottheit hat sich von ihrem olympischen Sitze entfernt, um sich als absoluter Geist im Weltprozeß ewig neu zu manifestieren.

Ohne nun hier die spekulativen Absichten der Hegelschen Logik zu den unsrigen machen zu wollen, werden wir im folgenden die Idee dynamisch auffassen. Hegel hat ihr »die unendliche Elastizität der absoluten Form« gegeben, und diese scheint uns die allein adäquate zu sein, selbst wenn wir uns in dem Rahmen einer Strukturanalyse halten. Unsere Absicht geht lediglich dahin, aufs neue auf die Bedeutung der Idee und damit des Logos innerhalb des Reiches der Erfahrung hinzuweisen. Es zeigt sich eben immer mehr, daß der Kantische Begriff der »möglichen Erfahrung« zu eng ist, um die außerordentlich vielseitigen Phänomene derselben tragen zu können. Die Gliederung aller »möglichen Erfahrung« ist vielmehr eine sehr verwickelte und gar nicht durch die Kantischen Kategorien, die wohl für die naturwissenschaftliche Erfahrung zureichen, zu erschöpfen. Schon Hegel hatte deutlich gesehen, daß, wenn die objektiv allein gültige Erkenntnis nur so weit als die Erfahrung im Kantischen Sinne reicht, — die Gültigkeit derjenigen Erkenntnis, die Kant die transzendentale nennt und auf der für ihn alle empirische basiert ist, selbst problematisch wird und damit

die Grundpfeiler des sonst so fest gefügten Kantischen Systems einer erkenntnistheoretischen Fundierung entbehren. Er wählte daher sogleich seinen Standort im Absoluten. Hier hatte er nun freilich für sein eigenes System eine unüberbietbare Grundlage. Aber es zeigte sich im weiteren Ausbau desselben, daß der absolute Begriff nicht alles zu leisten vermochte, was er versprach. Er geriet mit der von Kant so hoch geschätzten, von Hegel ebensosehr verachteten „Erfahrung" in Widerspruch, und es kam zu jenen bekannten, von schlecht Unterrichteten zur »Zertrümmerung« des Hegelschen Systems herbeigerufenen Paradoxien, indem die »Erfahrung« ihrerseits gegen ihre Vergewaltigung durch einen absoluten Begriff protestierte. Wir werden uns daher sowohl vor dem zu eng gefaßten Erfahrungsbegriff Kants wie vor dem »absoluten Begriff« Hegels zu hüten haben. So wenig wie wir wissen, was das Gute und das Schöne »an sich« sind, so wenig wissen wir noch, was »Erfahrung überhaupt« ist und werden kann. Man sollte sie als ein »heuristisches Prinzip«, d. h. so weit als möglich fassen angesichts der Tatsache, daß der Inhaltsreichtum derselben so mannigfach und unausschöpflich ist, daß selbst die formale Struktur derselben niemals so einhellig für den ganzen Umfang aller Erfahrung festgelegt werden kann. Der Kantische Begriff der »möglichen Erfahrung« ist im Hinblick auf gewisse Gegenstände der Erfahrung gebildet. »Erfahrung überhaupt« zeigt sich aber von höchst differenzierten, qualitativ sehr verschiedenartigen Bedingungen abhängig, und mit dem Wechsel der Inhaltsgebiete geht zugleich ein Wechsel der Form einher, so daß noch ganz andere Momente die »mögliche Erfahrung« konstituieren als diejenigen, die Kant in seinen Kategorien aufgedeckt hat. Auch das Intelligible und Metaphysische im Erfahrbaren aufzusuchen, diejenigen Anhaltspunkte innerhalb der Erfahrung zu gewinnen, die untrügliche Anzeichen für das über jeder Erfahrung Hinausliegende darbieten, ist eine der hier entstehenden Aufgaben.

II.

Bevor wir jedoch an einem einzigen, dem Reiche des Schönen entnommenen Beispiel dieser Aufgabe näher treten und an ihm zugleich das Verhältnis von Logos und Psyche demonstrieren, möge hier noch eine Bemerkung über den sehr eigentümlichen Lösungsversuch, den Kant zur ästhetischen Frage unternommen hat, Platz finden. Kant kennt wohl ästhetische Ideen, aber er kennt nicht eigentlich die Idee des Schönen. Da wir nun, wie noch entwickelt werden soll, allen ästhetischen Phänomenen die Idee des Schönen zugrunde legen, befinden wir

uns hier in einem ausgesprochenen Gegensatz zur Kantischen Theorie des Schönen, und es wird zum Verständnis des Folgenden nützlich sein, wenn wir kurz darauf eingehen.

Ohne eine ausgebreitete Beziehung zu schönen Gegenständen zu haben, nur von dem Bestreben geleitet, auch die ästhetischen Phänomene als Gebilde sui generis in den allgemeinen Zusammenhang seines philosophischen Systems einzufügen und gegen alles übrige abzugrenzen, tritt Kant von vornherein an das Problem des Schönen unter gewissen systematischen Aspekten heran, die ihm die Erörterung spezifischer, die Gesetzlichkeit des ästhetischen Urteils betreffenden Fragen in den Vordergrund seines Interesses rücken. Die ganze Kritik der ästhetischen Urteilskraft scheint sich uns um die transzendentale Frage, wie ein ästhetisches Urteil »möglich« sei, zu gruppieren. Zur Auflösung dieses Problems sind offenbar die jeden Unbefangenen zunächst sehr überraschend anmutenden Erklärungen des Schönen unternommen worden. Schönheit, so heißt es, sei »Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks wahrgenommen wird«, d. h. ein ästhetisches Objekt muß eine gewisse, nicht an besondere Zwecke gebundene, freie Zweckmäßigkeit aufweisen, die geeignet ist, das freie Spiel der Erkenntniskräfte des Subjekts in Tätigkeit zu versetzen, insbesondere das freie Spiel der Einbildungskraft mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt, d. i. des Verstandes zur Uebereinstimmung zu bringen. Obschon es an anderer Stelle heißt, der Verstand erreiche zwar »durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft«, so bleibt doch für Kant das Phänomen des Schönen wesentlich an diese innere Harmonie und Zweckmäßigkeit in dem Verhältnis unserer Gemütskräfte bei der Beurteilung schöner Gegenstände gebunden. Ersichtlich ist nun aber diese Relation von Einbildungskraft und Verstand ein ganz allgemeines erkenntnistheoretisches Problem, das nicht erst innerhalb des Aesthetischen Bedeutung gewinnt. Kant selbst schreibt, daß diese Stimmung der Erkenntniskräfte, je nach Verschiedenheit der gegebenen Objekte »eine verschiedene Proportion« aufweise. Die günstigsten Proportionen dieser Art, welche der Belebung der beiden Erkenntniskräfte »in Absicht auf Erkenntnis überhaupt« am dienlichsten sind, sollen nun die ästhetischen Phänomene herbeiführen. Sie beruhen also ganz und gar auf einem allgemeinen intersubjektiven Gefühl von dem zweckmäßigen Zusammenstimmen der freien Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Einbildungskraft nicht assoziativ an Anschauung gebunden, sondern gleichsam eine frei schweifende ist, »wobei der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese

jenem zu Diensten ist«. Deshalb ist auch hier das Verstandesvermögen nicht eigentlich eine erkenntnisliefernde Funktion, da es ja nicht zur Bildung von bestimmten Begriffen kommt, sondern nur eine formale, gefühlsmäßige Uebereinstimmung der Vorstellungen der Einbildungskraft mit dem Erkenntnisvermögen des Subjekts erzielt wird. Die ersteren (Vorstellungen) dürfen also dem Verstand nicht widerstreiten, sie sollen vielmehr die ganze Tätigkeit desselben in besonderer Weise anregen und möglicherweise indirekt zu neuen Erkenntnissen führen. Mit diesen Kantischen Gedankengängen ist nun, wie wir glauben, eine recht zutreffende Schilderung des Vorganges künstlerischen Schaffens gegeben, nicht aber eine Aufklärung des Phänomens des Schönen selbst.

Es dürfte vielleicht von Interesse sein, hier zu erwähnen, daß ganz moderne Auffassungen von der Tätigkeit des Künstlers, wie sie etwa in den von Stefan George herausgegebenen »Blättern für die Kunst« vertreten werden, eine gewisse, wenn auch unbeabsichtigte Verwandtschaft mit den hier wiedergegebenen Darlegungen Kants zeigen. Dort heißt es, es sei der eigentliche Zweck dichterischen Schaffens, »ein Leben hervorzubringen, das höhere Wogen schlägt als das wirkliche, und mit dessen Notwendigkeiten eine menschliche Willkür schaltet«. Der Dichter gehe »im lebenbedeutenden Spiel eingebildeter Gestalten« auf, das »Gaukelspiel der Dinge« sei es, »das seine Fantasie mit willkürlich erdichtetem Inhalt belebt«, und »in diesem Bezirk erträumter Sensationen« sei er »zugleich Kämpfer, Triumphator und Zuschauer«. »In der Vorstellung bleibt das Bewußtsein, daß seine Geschöpfe nur von ihm ihre Seelen haben, daß sie seinem Zauberstab gehorchen, und hinter der Erregung steht leise, aber vernehmlich lenkend, der kaltherzig stilisierende Verstand.« In dieser modernen Kunstbetrachtung wird offenbar für das Zustandekommen einer Dichtung der Verstandestätigkeit noch ein größerer Anteil zugemessen als bei Kant.

Damit aber nun ein schöner Gegenstand entsteht, kommt alles darauf an, wie der Verstand »stilisiert«, ob er an »Auswahl, Maß und Klang« alles getroffen hat, was zur Herbeiführung des Schönen am Objekt notwendig ist. Darin steckt das eigentliche Geheimnis des künstlerischen Genies. Steht aber dann das ästhetische Gebilde fertig vor uns da, so ist die sich mit demselben befassende Einbildungskraft keineswegs mehr frei, sondern reproduktiv und assoziativ gebunden wie bei irgendeinem nichtschönen Objekt. Auch Kant ist dies nicht entgangen, wenn er schreibt: »Ob sie (die Einbildungskraft) zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so

läßt sich doch noch wohl begreifen, daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde«. Das letztere läßt sich nun unserer Meinung nach eben nicht mehr begreifen, denn es ist auf keine Weise einzusehen, wie die freie Einbildungskraft des den schönen Gegenstand produzierenden Künstlers mit der reproduktiven des denselben apprehendierenden Beschauers a priori übereinstimmen solle. Es bleibt daher auch sehr dunkel, wie a priori die Zustimmung zu einem gegebenen künstlerischen Objekt von jedermann zu erreichen ist, und wie der consensus omnium in der Harmonie der Erkenntniskräfte gewährleistet werden kann. Wir können also erstens nicht anerkennen, daß bei der Beurteilung eines ästhetischen Gegenstandes die Einbildungskraft frei sei, und zweitens erblicken wir in der Beziehung von Einbildungskraft und Verstand eine allgemeine erkenntnistheoretische Relation, die in bezug auf ästhetische Phänomene zwar eine besondere Modifikation erleidet, die aber zur Erklärung des Schönen ganz unzureichend ist. Damit nun Kant selbst an eine solche, nur an das beurteilende Subjekt geknüpfte Definition des Schönen, eine transzendentale Deduktion anzuschließen und den Beweis für die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils, insofern es jedermann »angesonnen«, obwohl niemand mit Notwendigkeit darauf festgelegt werden kann, zu erbringen vermag, ist er selbst genötigt, über diese intersubjektiv-gefühlsmäßige, formal-zweckmäßige Verbindung der Erkenntniskräfte untereinander hinauszugehen und den letzten Grund davon in dem »übersinnlichen Substrat der Menschheit« zu suchen. In dem »bloßen reinen Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen« wird also das Phänomen des Schönen letzthin bei Kant verankert. »Denn«, so sagt er selbst, »nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurteils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten«. Auf die »Rettung« aber der allgemeinen Gültigkeit des ästhetischen Urteils kam ihm offenbar alles an. Mit dieser Lösung des ästhetischen Problems hat jedoch Kant die Idee des Schönen vollkommen übersprungen. Er begibt sich sofort von dem funktionalen Verhältnis zweier Erkenntniskräfte in den intelligiblen Weltgrund selber, wo nichts mehr zu unterscheiden ist. Das Intelligibele ist aber für uns kein »grau in grau«, d. h. völlig ununterscheidbar, sondern indem es aus einer unergründlichen Tiefe an die Oberfläche »erfahrbarer« Erscheinungen aufsteigt, gibt es sich uns in sehr disparaten, deutlich voneinander unterscheidbaren Gebilden kund. Mindestens nach drei Richtungen haben wir

das Intelligibele zu suchen Anlaß. Wir pflegen dabei von den Ideen des Guten, Schönen und Wahren zu reden und finden jeder derselben eine unendliche Menge von Erscheinungen zugeordnet. Ob noch andere Kategorien Anspruch auf den Charakter von Ideen solcher Struktur machen dürfen, kann hier unerörtert bleiben. Jedenfalls wird bei den genannten Ideen der unendliche intelligibele Weltgehalt in sehr eindrucksvoller Weise nach ganz verschiedenen Richtungen entfaltet, deren charakteristische Besonderheiten wir beschreiben können, ohne daß es möglich wäre, den jedesmaligen intelligibelen Gehalt der Idee selbst zu fixieren. Echte Ideen sind daher intelligibele, aber indefinible Kategorien, deren jede auf eine besondere Weise fähig ist, einen unendlichen Weltgehalt in sich aufzunehmen. Indem wir nun im folgenden die ästhetischen Gegenstände ganz um die Idee des Schönen zentrieren, stellen wir das ästhetische Problem auf eine Basis, die noch weitere Abweichungen von der Kritik der ästhetischen Urteilskraft zur Folge hat.

Was Kant dort »ästhetische Ideen« nennt, möchten wir gerade nicht mit dem Ausdruck »Idee« bezeichnen. Für uns gibt es umgekehrt wie bei Kant nur d i e Idee des Schönen, aber keine »ästhetischen Ideen«. Unter ästhetischer Idee versteht Kant »diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann«. Er nennt sie auch »Anschauung« der Einbildungskraft. Wir würden vielleicht sagen, es ist der künstlerische Entwurf, der dem schönen Gegenstand zugrunde liegt und eine unerschöpfliche Interpretierbarkeit desselben durch den Verstand gestattet. Es läßt sich nun leicht erkennen, daß diese »ästhetische Idee« bei Kant ein ganz anderes Gebilde ist als das, was wir soeben mit dem Namen Idee belegt haben. Warum Kant die produktiven Gedanken des Künstlers »Ideen« nennt, liegt daran, daß mit ihnen keine Erkenntnis im objektiven Sinne verbunden werden kann, und Kant alles, was über die sogenannte Erfahrungserkenntnis hinausliegt, unter dem Namen der Idee begreift. Wenn man schon einen so erweiterten Gebrauch von diesem leicht mißverständlichen Worte machen will, so ist dringend Klarheit über die recht verschiedenen Strukturen dessen, was man hier mit einem und demselben Ausdruck bezeichnet, erforderlich. Indem wir im folgenden die Idee im engeren, oben schon angedeuteten Sinne des Wortes gegen alles übrige abgrenzen, versuchen wir diese intelligible Kategorie vor Verwechslungen mit anderen Formen sicherzustellen.

Noch einer weiteren Kantischen »Idee« ist hier zu gedenken, die bei der Erörterung der ästhetischen Probleme eine eigenartige Rolle spielt. Die enge Verbindung, in die Kant die Kritik der ästhetischen Urteils-

kraft mit der der teleologischen bringt, macht es erklärlich, daß der Zweckgedanke auch im ästhetischen Problembereich eine Bedeutung gewinnt, die uns das ästhetische Phänomen oft mehr zu verschleiern als aufzuhellen scheint. So fruchtbar der von Kant geprägte Terminus »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« bei der Behandlung des teleologischen Problems der Natur sich auswirkt, so fragwürdig wird er bei der Anwendung auf die ästhetischen Probleme. Im Eingang dieser Erörterungen bemerkten wir schon, daß die Form der Zweckmäßigkeit des schönen Gegenstandes, die unsere subjektiven Gemütskräfte zu schönem Einklang verbindet, nicht zureiche, um das Wesen der Schönheit zu erfassen. Nun findet der Gedanke von der Zweckmäßigkeit ohne Zweck noch eine weitere Verwendung im Hinblick auf das schöne Objekt selbst und zwar unter dem Titel einer »ästhetischen Normalidee«. Was Kant damit meint, steht mit dem platonischen Gedanken von den Urbildern der Dinge in enger Verbindung. Haben wir eine genügende Anzahl von Menschen, Tieren oder Pflanzen gesehen und aufmerksam betrachtet, so drängt sich uns unwillkürlich der Gedanke auf, daß jedem dieser Lebewesen ein »Urbild« oder eine »Normalidee« zugrunde liegen müsse, nach deren Modell die jeweiligen, individuellen Exemplare gebildet sind. Wenn wir z. B. einen Menschen als groß oder klein, als schön oder häßlich bezeichnen, so ist dies nur möglich, weil wir irgendwie a priori eine Vorstellung von der zweckmäßigsten Konstruktion der Gestalt und damit ein Maß zu solcher Beurteilung zu besitzen glauben. Daher nennt Kant die Normalidee »das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint«. Obschon nun Kant selbst von dieser Normalidee sagt, sie sei »keineswegs das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung«, läßt er sie dennoch einen entscheidenden Einfluß auf das ästhetische Urteil gewinnen und macht sie »zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes einzelnen«. So unternimmt er es beispielsweise, die »Statur für einen schönen Mann« aus der zweckrationalen Proportionalität seiner Gliedmaßen abzuleiten, obgleich er andererseits wieder die höchst treffende Bemerkung macht, »daß ein vollkommen regelmäßiges Gesicht ... gemeiniglich nichts sagt, weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung als das Spezifische einer Person ausdrückt«. Gerade die letzte Erwägung hätte Kant zu der Einsicht

führen können, daß er es bei der »Normalidee« gar nicht mit einer ästhetischen, sondern mit einer teleologischen Kategorie zu tun habe, die von dem Wesen alles Schönen weit abliegt und nur einen sehr mittelbaren Bezug auf die ästhetischen Probleme hat. Aber vielleicht war die ganze Entwicklung der neueren Kunst notwendig, um zu erkennen, daß die wesentlichen Belange des Schönen unabhängig von der immanenten Zweckmäßigkeit einer Normalidee sind. Manchen der wundervollen Gestalten Hans von Marées' würde es übel ergehen, wenn man sie nach der Kantischen Normalidee beurteilen wollte. Dagegen wird sie für jeden Paläontologen, der aus vorgefundenen Knochenüberresten eines Sauriers den Knochenbau des ganzen Tieres rekonstruieren will, eine wesentliche Rolle spielen. Es ist immer schon eine Nivellierung des unergründlichen Geheimnisses, das uns überall, wo Schönheit in irgendeiner Form Verwirklichung gefunden hat, umgibt, wenn wir das Wesen des Schönen in bestimmten Zweckmäßigkeiten — seien sie nun subjektiver oder objektiver Art — aufzudecken glauben. Solche Erklärungen führen vielmehr stets nur zu der resignierenden Erkenntnis, daß uns das Schöne, das wir damit erfaßt zu haben glauben, unter den Händen zerrinnt, und etwas übrig behalten, was selbst nicht mehr »schön« ist und günstigsten Falles nur in einer gewissen Beziehung zum Schönen steht. Wir werden daher im folgenden alle teleologischen Betrachtungen des Schönen prinzipiell vermeiden und unsere Untersuchungen einen Gang nehmen lassen, der an allen Stellen die Unmöglichkeit, das Schöne an irgendeine feste Definition zu knüpfen, zu erkennen gibt.

Wie schon erwähnt, scheint uns die überwiegende Verwendung teleologischer Momente in Kants ästhetischen Erörterungen auf sein fast ausschließliches Bedürfnis nach transzendentaler Deduktion der ästhetischen Urteile zurückzuführen sein. Als rationale Bestandstücke dazu ließen sich teleologische Argumente für das Aesthetische besonders gut verwerten. Nun behält Kant zweifellos darin recht, daß er das ästhetische Urteil scharf abhebt von dem »Geschmacksurteil« im engeren Sinn, d. h. dem auf bloßen subjektiven Empfindungen beruhenden Urteil, wo sich etwas Allgemeingültiges wirklich nicht ausmachen läßt. Daß dagegen das ästhetische Urteil eine Tendenz auf allgemeine, intersubjektive Gültigkeit mit sich führt, beruht nicht auf der zweckmäßigen Uebereinstimmung der subjektiven Erkenntniskräfte, sondern auf dem notwendigen Bezug jedes einzelnen ästhetischen Urteils auf die Idee des Schönen. Da diese uns jedoch niemals rein gegeben wird, wir sie vielmehr in immer wechselnden Verflochtenheiten gewahren, und die Aufnahmefähigkeit des Individuums dafür graduell sehr verschieden ist, so erklärt sich dar-

aus zugleich die starke Variabilität aller konkreten Beurteilung ästhetischer Gegenstände, worauf wir noch zurückkommen werden. Wenn man überhaupt von einem besonders glücklichen Zusammenstimmen der menschlichen Erkenntniskräfte bei der Betrachtung ästhetischer Gegenstände reden und nicht vielmehr eine unaufhebbare Spannung zwischen Einbildungskraft und Verstand als das Charakteristische hier annehmen will, so scheint uns diese subjektive Gestimmtheit doch mehr Folge als Ursache des Schönen zu sein.

Damit wollen wir die Kritik an den Kantischen Untersuchungen verlassen und nunmehr an einem Beispiel zeigen, wie wir die Idee des Schönen in ihrem Verhältnis zur menschlichen Seele auffassen.

III.

Indem wir die besondere Erörterung über das Verhältnis des Logos zur Wirklichkeit fortsetzen, fragen wir jetzt: In welchem Sinne »gibt« es die Idee des Schönen? Wir begreifen unter dieser Idee das »Schöne überhaupt«, wovon jedes Einzel-Schöne in irgendeiner Weise dependiert. Das »Schöne überhaupt« aber läßt sich nicht definieren. Es ist sinnlos, zu fragen, was es »ist«. Wer nicht von sich aus ein Verhältnis dazu mitbringt, wird es auch durch keine Definition und keine Umschreibung gewinnen, so wenig wie ich meinem Mitmenschen die Vorstellung des Geschmacks von einer Speise oder einem Getränk vermitteln kann, wenn er sie nicht selber schon geschmeckt und unmittelbar empfunden hat. Wir können von der echten Idee wohl sagen, daß sie erstens eine qualitative Färbung eigener Art besitze, die alle partikulären Phänomene, die an ihr »teilhaben«, in irgendeiner individuell modifizierten Weise aufzeigen, obschon sie selbst als solche nicht zu definieren, dennoch aber gegen andere Ideen deutlich abzugrenzen ist, daß zweitens eine unendliche Menge von Einzelerscheinungen unter sie fallen, für die sie Norm und absoluter Maßstab ist, und drittens im Gegensatz sowohl zu rein rationalen als zu empirischen Begriffen, die ganz bestimmte, einerseits rational gesetzte, andererseits empirisch aufweisbare Gruppen von Gegenständen in ihrem So-sein fixieren und festhalten wollen, das Wesen der Idee von einer eigentümlichen Weite und Dynamik zu sein scheint, so daß die Zuordnung des jeweiligen konkreten Gegenstandes zu ihr sehr viel schwieriger herzustellen ist als die Zugehörigkeit eines Gegenstandes zu einem bestimmten Begriff. Der Begriff läßt sich determinieren, die Idee aber widersetzt sich jeder Determination. Hierin erblicken wir den hauptsächlichen Unterschied zwischen einem Begriff und einer echten

Idee. Die »unendliche Elastizität« ihrer Form gestattet ihr zwar einen unbeschränkten Reichtum von Erscheinungen zu umgreifen, aber von den letzteren aus zur Idee aufsteigend, wird es wohl immer eine umstrittene Frage bleiben, was noch als »schön« zu bezeichnen ist und was schon unterhalb der Schwelle des Schönen liegt. Wie auch immer hier die Auffassungen variieren werden, so geht es doch nicht an, die Idee des Schönen wegen dieser Schwierigkeit überhaupt preiszugeben.

Die Empiristen pflegen das Sein der Idee zu leugnen und behaupten, sie sei nur ein leeres Abstraktum, das wir aus den mannigfachen konkreten Erscheinungen des Schönen abgezogen hätten, um es zu hypostasieren und ihm ein besonderes Märchenland als sein »Reich« zuzuweisen. Da aber offenbar jede Beurteilung eines individuellen Schönen schon die Idee des Schönen als wertenden Maßstab voraussetzt, so muß sie apriorischen Charakter haben und jedem Einzel-Schönen bereits zugrunde liegen. Dies erkennen wir auch daran, daß sich ja in keinem individuellen Schönen die Idee des Schönen erschöpft, daß zwischen Idee und Erscheinung eine ewige Spannung, eine unausgleichbare Inkongruenz besteht, die es verhindert, daß das Schöne als Idee jemals in dem Schönen als Erscheinung aufgeht. Die Idee des Schönen birgt einen unendlichen Formenreichtum in sich; sie repräsentiert das Schöne in potentia, demgegenüber jedes Schöne in actu eine Begrenzung, ein Zurückbleiben hinter der Idee bedeutet. Der Satz des Spinoza: omnis determinatio est negatio, gilt auch hier. Indem die unendliche Dynamik der Idee an einem konkreten Kunstwerk gewissermaßen Halt macht und eine bestimmte Gestaltung erfährt, hat sie sich aus ihrem ideellen An-sich-sein herausbegeben und in einem empirischen Gegenstand zur »Schau« gestellt. Damit aber erleidet sie auch innerhalb ihrer Vergegenständlichung das Schicksal alles Empirischen. Indem ein empirisch begrenztes Etwas die Formung des Schönen gefunden hat, begibt sich damit die Idee des Schönen der Fülle ihrer inneren Möglichkeiten und erfährt auf diese Weise selbst eine Begrenzung, eine »Negation« in dem Sinne, daß nunmehr die Idee des Schönen in einer bestimmten Form festgelegt und innerhalb dieser keine weitere Entwicklung mehr erfahren kann. Hierin liegt die Tragik des künstlerischen Menschen, der sich einem Ideal von absoluter Vollkommenheit und einer nicht restlos erfüllbaren Aufgabe gegenübergestellt sieht. Zwar wird das einzelne Kunstwerk gewiß einen hohen Grad von relativer Vollkommenheit erreichen können. Dennoch bleibt es hinter der Idee unendlich weit zurück. (Vielleicht ist dies von keinem Künstler tiefer empfunden worden als von Michelangelo.) Die Idee des Schönen muß aus ihrem unvergänglichen Reiche in die raumzeit-

liche Wirklichkeit hinabsteigen, um sich zu »materialisieren«. Nur an der schön gestalteten Materie leuchtet uns die Idee des Schönen auf, und es ist gewiß richtig, daß sich uns, empirisch-genetisch betrachtet, die Idee als Ergebnis der tatsächlich erfahrenen Erlebnisse des konkreten Schönen kundgibt, d. h. die Idee des Schönen wird uns erst aufgehen, wenn uns eine genügende Anzahl empirischer Gestaltungsformen des Schönen zugänglich gewesen ist. In der Platonischen Sprache heißt dieser Vorgang »Anamnesis«. Würden wir mit Platon annehmen, daß wir schon vor unserer Geburt der Teilhabe an den Ideen mächtig gewesen wären, so müßten wir sagen, daß uns ein empirischer, ideenerfüllter Gegenstand die Erinnerung an die reine, durch keinen Spiegel der Anschauung getrübte Idee wieder wachrufe. Wenn aber auch (empirisch-genetisch gesehen) der schöne Gegenstand die Veranlassung ist, die uns zur Idee hinleitet, so werden wir deshalb doch nicht behaupten wollen, daß die Idee des Schönen der Summe aller möglichen Einzelerscheinungen des Schönen gleichzusetzen sei. Sie ist und bleibt vielmehr Prinzip und Bedingung alles Schönen überhaupt, sie ist ihrem Wesen nach unausschöpfbar und unverbrauchbar, ja nicht einmal an Anschauung notwendig gebunden, obschon für uns die Anschauung das Vehikel bleibt, um zur Idee des Schönen vorzudringen. Ist also auch zur Erfassung des Schönen die Anschauung für uns unerläßlich, so ist das Schöne als solches doch nicht eigentlich in ihr enthalten, es ist mehr als Anschauung. Das anschauliche Material muß in einer bestimmten Weise geformt sein, um Anspruch auf Teilhabe am Schönen erheben zu können. Alle Formung aber hat schon überanschaulichen Charakter und setzt eine bestimmte Synthesis der Einbildungskraft voraus. Dennoch dürfen wir auch das Schöne als solches nicht in irgendeiner besonderen Formung suchen. Denkt man auch nur einen Augenblick an die unerhörte Fülle von Wertverwirklichungen des Schönen in den verschiedensten Künsten und den mannigfachsten Erscheinungen der empirischen Welt, so wird man es von vornherein als aussichtslos ansehen, hier irgendeine Formung zum Konstitutivum des Schönen überhaupt zu machen. Zwar wird es die eminente Aufgabe der Aesthetik bleiben, im einzelnen die konstituierenden Momente aufzusuchen, die für die Gestaltung der Kunstwerke in den verschiedenen Künsten bestimmend sind. Andererseits wird sie sich aber vor einem einseitig determinierten Schönheitsbegriff in acht nehmen müssen. Auch ist die Frage nach den Konstituentien für die Gestaltung der Kunstwerke keineswegs identisch mit der Frage nach dem darin investierten Schönheitswert. Wenn man die außerordentlichen Strukturunterschiede bedenkt, wie sie etwa Plastik, Musik und Dichtkunst auf-

weisen, wenn man die eigengesetzlichen Synthesen und Gruppierungen jeder dieser Künste verfolgt, die völlig unabhängig voneinander sehr differenzierte Schönheitswerte hervorbringen, — so muß man, wenn man diese nur in besonderen Formen erblickt, entweder die übergeordnete Idee des Schönen fallen lassen und das Schöne in ein Aggregat von einzelnen, an partikulären Erscheinungen orientierten Schönheitsbegriffen auflösen, oder aber wir müssen wie Platon zur Idee des Schönen oder wie Plotin zu dem »intelligibeln Schönen«, was im Grunde nur eine andere Fassung desselben Gedankens ist, vordringen, sofern wir nämlich der Ueberzeugung sind, daß kein Strukturunterschied konkreter Gegenstände dem Schönen in seiner absoluten »Qualität« Schranken zu setzen vermag und die Manifestationen einer und derselben Idee sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen äußern können. Goethe hat einmal sehr treffend bemerkt, es sei nicht wohlgetan, die Idee im Plural zu gebrauchen. Sie hat in der Tat singulären Charakter. Es gibt unendlich viele Erscheinungen des Schönen, aber es gibt nur e i n e Idee des Schönen. Wer viel »Schönes« in seinem Leben gesehen hat, wird auch am besten begreifen, daß das Schöne in seiner reinsten Form I d e e ncharakter besitzt, aus einer intelligibeln Welt stammt und nicht das Auge des Leibes, sondern des Geistes das zu seiner Erfassung tüchtige Organ ist. Nur wenn wir die Anschauung in die Sphäre des Intelligibeln erheben, verleihen wir den sinnlich dargebotenen Formen einen Wert, der nicht unmittelbar mit ihnen selbst gegeben, vielmehr erst aus der tiefen Deutungskraft des menschlichen Geistes erarbeitet werden muß.

Nachdem wir nun das Verhältnis des Logos zur Wirklichkeit in seinen Hauptzügen an der Idee des Schönen erläutert haben, müssen wir noch einen Schritt weitergehen und jetzt die Frage nach der Wirklichkeit des individuellen Schönen, des einzelnen Kunstwerkes erörtern. Wir sahen, daß die Idee des Schönen ein irreales Gebilde von einem ideellen An-sich-sein ist und erst eine gewisse »Verwirklichung« in Raum und Zeit durch ein konkretes Schönes erfährt. Das Kunstwerk ist also offenbar real. Es fragt sich nur, in welchem Sinne wir von der Existenz eines Kunstwerkes reden dürfen. Ist es etwa in d e m Sinne real, wie die Feder, womit wir schreiben, oder das Blatt Papier, worauf wir unsere Gedanken niederlegen? Wir können an dieses Beispiel gleich anknüpfen, um weiter zu kommen. Das beschriebene Blatt »enthält« zwar Gedanken, aber es selbst i s t nicht Gedanke [1]). Es bietet nur die M ö g l i c h k e i t zur Reproduktion der Gedanken, sofern der Sinn der Worte beim Lesen

1) Vgl. dazu H e i n r i c h R i c k e r t, Die Erkenntnis der intelligibeln Welt und das Problem der Metaphysik; Logos, Bd. XVI, 1927, S. 171.

erfaßt wird. Das Blatt ist wirklich, aber der darauf aufgezeichnete Gedanke wird immer erst wirklich, sofern er von der Seele eines Menschen apperzipiert wird. In genau derselben Weise verhält es sich mit der »Realität« des Kunstwerks. Die Potentialität der Idee des Schönen hat gleichsam auf das konkrete, individuelle Schöne abgefärbt. Es ist der Träger einer möglichen Wertverwirklichung des Schönen und gewinnt seine volle Bedeutung erst durch die Sinngebung des kunstschaffenden oder kunstgenießenden Individuums. Das innige Verwobensein von Logos und Psyche wird an dieser Stelle besonders deutlich. Man hat oft darauf hingewiesen, daß das schönste Gemälde nichts nützen wird, wenn man in ihm nur ein Konglomerat von Farbflecken sieht. Daß diese Farbflecken eben mehr sind als bloße Pinselstriche, daß an dem an sich sinnfremden Material die Möglichkeit der Aktivierung eines Kunsterlebnisses haftet, das ist das eigentliche, nie ganz aufdeckbare Mysterium der Kunst. Indem der Künstler, während der Produktion in der Anschauung verbleibend, ein extensives Gebilde von besonderer Formung schafft, entsteht etwas, was zugleich, über alle Anschauung hinausliegend, einen Wert enthält, der seinerseits nur durch das Medium der menschlichen Seele verwirklicht werden kann. Wir werden also von dem Kunstwerk sagen müssen, daß es zwar insofern real ist, als es aus Farben und Leinwand besteht, worin jedoch gar nicht das Spezifische des Kunstwerkes liegt, daß es jedoch insofern irreal ist, als es wirklich ja erst im Augenblick seiner Wirkung auf die Psyche wird. Das Kunstwerk ist zwar als räumliches Gebilde in seinem Dasein »unabhängig« von der Aufnahme durch die Seele des Menschen. Aber als Kunstwerk ist es in diesem bloßen »An-sich-sein« gewissermaßen latent, scheintot, und sein »wirkliches Leben« wird ihm erst durch die wertverwirklichende Besitzergreifung seitens des Beschauers garantiert. Wo sollten auch die Kantaten Bachs, die Symphonien Beethovens »existieren«, wenn nicht in der Seele derer, die sie spielen oder hören? Wo anders »gibt« es ein Gedicht, ein Drama als in der Seele dessen, der sie produziert oder reproduziert [1]? Und sind nicht die herrlichsten Gemälde und Marmorstatuen stumm wie Steine, wenn nicht die Schönheit, die wie ein göttliches Inventarium in ihnen niedergelegt scheint, durch den lebendigen Konnex mit der menschlichen Seele zu reden beginnt?

Die Kunst bedient sich einer besonderen Zeichensprache, um mit deren Hilfe etwas auszudrücken, was seinem Wesen nach allem Raum-Zeitlichen gegenüber transzendent ist. Bereits die Zeichen als solche (die Farben, die Töne, die Worte) für das Kunstwerk anzusehen, ist schon

[1]) Vgl. dazu Bruno Bauch, Logos und Psyche, »Logos« XV, S. 184.

deshalb falsch, da durchaus nicht alles, was in dieser Sprache ausgedrückt wird, den Rang eines Kunstwerkes beanspruchen darf. Die bloße Beherrschung der technischen und handwerklichen Fertigkeiten ist zwar Voraussetzung für jedes Kunstwerk, gibt aber allein noch keine Anwartschaft auf die Kunst. Es besteht somit der höchst eigentümliche Sachverhalt, daß

1. das Kunstwerk seinem Gehalt nach als ein von der intelligibeln Idee des Schönen gewirktes Sinngebilde, unbeschadet seiner notwendigen Gebundenheit an reale Zeichen, in seiner eigentlichen Wesenheit transzendent ist, und daß

2. dieses logosdurchdrungene Kunstwerk, unerreichbar in seiner an sich seienden Transzendenz, erst dann einen d y n a m i s c h e n Charakter von Existenz gewinnt, wenn es in Verbindung mit der menschlichen S e e l e gerät, die die Zeichen des Kunstwerkes umsetzt in lebendige Erfassung des Sinngebildes.

Das irrationale Wesen der Idee kehrt somit in jedem gestalteten Einzel-Schönen wieder. Je vollkommener das letztere ist, um so weniger läßt sich sein Schönheitsgehalt durch irgendwelche Interpretationen erschöpfen. Es ist zwar das Schicksal der menschlichen Seele, daß sie in endlosen Uebungen alle an dem Logos teilhabenden Erscheinungen immer wieder interpretieren muß und daß jedes »Erfassen« eines Kunstwerkes zugleich schon irgendeine Interpretation desselben involviert. Es ist der menschlichen Psyche nicht gegeben, die reine Sprache des Logos unmittelbar zu verstehen. Erst wenn der Geist am Wandelbaren in Erscheinung getreten ist, erfassen wir ihn und suchen ihn am »farbigen Abglanz« festzuhalten.

Jedermann weiß, daß auch das gestaltete Einzel-Schöne und insonderheit die Kunstwerke dem Wandel der Zeiten unterworfen sind und daß die Auffassungen dieser Kunstwerke durch die menschliche Urteilskraft sich immerzu verändern. Ist schon das einzelne Individuum im Laufe seines Lebens dem mannigfachsten Wechsel seiner »Geschmacksrichtungen« ausgesetzt, so wandeln sich diese im großen während des Ablaufs ganzer Epochen, und immer wieder werden die jeweiligen Erscheinungen des Schönen »mit anderen Augen« betrachtet. Ein gotischer Mensch würde zu einem Kunstwerk der Antike in einem anderen Verhältnis stehen als ein Mensch der Renaissance. Ein modernes Ohr, das sich an atonale Musik gewöhnt hat, wird die Musik Mozarts schon deshalb anders als dessen Zeitgenossen auffassen, als es ganz andere Vergleichsmöglichkeiten besitzt und der ästhetische Wert der Klangwirkungen sich dadurch modifiziert. Wir ersehen daraus, daß uns auch das Kunst-

werk analog der Idee des Schönen nie gegeben, sondern immer a u f - gegeben ist, um den Kantischen terminus hier zu verwenden. Das Kunstwerk in seiner an sich seienden Transzendenz ist immer nur p o t e n - t i e l l vorhanden. Das »verwirklichte« Kunstwerk aber ist eine S y n - t h e s e von Logos und Psyche. Der Logos gerät im erlebten Kunstwerk gewissermaßen in die Strömung des seelischen Lebens hinein, und was an sich als fest und unabänderlich fixiertes Gebilde zu gelten hat, wird durch die eigentümliche Reaktionsweise des Individuums noch besonders gefärbt. Die Frage nach dem »adäquaten« Erfassen eines schönen Gegenstandes wird daher stets mehr oder weniger problematisch bleiben, da die Wertantwort, die das Individuum gibt, psychische Bezüge enthält, die nicht in der Struktur des Gegenstandes als solchem liegen, sondern von der seelischen Disposition des Beschauers abhängig sind. Diese stellt sich zugleich mit dem Erfassen des Kunstwerkes so unausbleiblich ein, daß nicht einmal der eigene Schöpfer desselben davon frei ist. Wir werden daher auch nur sagen können, daß wir dem Kunstwerk als solchem mehr oder weniger »nahekommen«, daß wir aber seinen ideellen Seinsgehalt ebensowenig wie den der Idee des Schönen überhaupt erschöpfen. Der letztere läßt sich stets nur approximativ umschreiben und daraus erklärt sich auch die große Unsicherheit in allen ästhetischen Urteilen. Werden etwa von einem modernen Maler die großen Meisterwerke der klassischen Kunst angegriffen, so werden wir in diesem Falle zwar leicht nachweisen können, daß sein ästhetisches Urteil anfechtbar ist, da er seinen Blickpunkt von vornherein außerhalb jener Kunstsphäre, über die er urteilen will, gewählt hat. Eine fruchtbare Kunstkritik aber muß sich einen immanenten Standort aneignen, der es ihr ermöglicht, die Dinge so zu sehen, wie sie gesehen sein w o l l e n. Das ist eine conditio sine qua non für alle ästhetische Beurteilung. Hören wir aber die IX. Symphonie Beethovens zweimal aufgeführt von zwei verschiedenen, annähernd gleichwertigen Dirigenten und bemerken nun vielleicht zwei sehr stark voneinander abweichende »Auffassungen« des Beethovenschen Kunstwerkes, so wird es schon sehr viel schwieriger anzugeben sein, welcher von beiden den Gehalt des Kunstwerkes als solchen vollkommener ausgeschöpft hat. Es ist fast so, daß das Kriterium für die Beurteilung des Kunstwerkes um so schwächer wird und um so eher versagt, je mehr wir uns dem Kunstwerk selber nahen. Befinden wir uns einem möglichst vollkommenen Kunstwerk gegenüber, das wir möglichst vollkommen erfaßt haben, so pflegt dann auch meist ein eigentümlicher Zustand des Schweigens und der Ergriffenheit einzutreten, der uns das adäquate Erfassen des Kunstwerkes vernehmlicher ankündigt als alle Kritik darüber.

Besonders deutlich wird der transzendente und potentielle Charakter des Kunstwerkes in der Musik, der stofflosesten der Künste, die nicht einmal eines Gegenstandes im Raume bedarf, um ihre Erzeugnisse hervorzubringen. Das nur in der Zeit befindliche, musikalische Kunstwerk wird zunächst in den Geheimzeichen der Notenschrift vom Künstler fixiert und niedergelegt. Eine unmittelbare Projektion der künstlerischen Tätigkeit in ein schaubares Produkt gibt es in der hörbaren Kunst nicht. Der künstlerische Schöpfungsprozeß in der Musik kann sich nicht wie beim Gemälde in der Weise objektivieren, daß die Form des Kunstwerkes unmittelbar an einem Stofflichen sichtbar wird. Es findet vielmehr auf dem Wege vom Schöpfungsakte bis zum Erfassen des Kunstwerkes durch den Hörer eine doppelte Form von Reproduktion statt (analog dem auf der Bühne von Schauspielern aufgeführten Drama). Was ursprünglich allein im Geiste des Künstlers lebendig gewesen ist, wird zunächst von einem Orchester oder den sogenannten »ausübenden« Musikern reproduziert, woran sich dann die Reproduktion der Zuhörenden erst anschließt. Die letztere ist passiv-aufnehmend, die erstere aktiv-nacherzeugend. Wir haben also bei dem musikalischen Kunstwerk nicht einmal ein dauernd vorhandenes Substrat, woran wir unsere Kunstbetrachtungen knüpfen könnten, sondern hier muß der künstlerische Gegenstand immer wieder reproduziert, immer wieder mit Hilfe von Musikinstrumenten, deren Beherrschung selbst wieder eine künstlerische Fähigkeit besonderer Art voraussetzt, neu hervorgebracht werden, um hörbare Realität zu gewinnen. (Der Komponist wird daher auch über eine besonders intensive Einbildungskraft verfügen müssen, um sein Werk zu vollenden, da er manches Ungehörte sich vergegenwärtigen muß, was er selbst vielleicht sehr viel später erst zu Gehör bekommt. Wenn man sich erinnert, daß Beethoven seine größten Werke im Zustande der Taubheit geschrieben und selbst niemals »gehört« hat, so läßt sich daraus ermessen, wie wenig das Kunstwerk als solches durch das, was anschaulich an ihm ist und als Sichtbares oder Hörbares in Erscheinung tritt, getroffen und gekennzeichnet wird.)

Nach diesen Erörterungen stellt sich uns das Verhältnis von Logos und Psyche als ein höchst komplexes und verwickeltes dar, und seine Analyse hat demnach folgende Gesichtspunkte zu beachten, soweit sie für das von uns gegebene Beispiel in Betracht kommen.

1. Das intelligible Schöne oder die Idee des Schönen ist die conditio sine qua non für alle Erscheinungen des Schönen überhaupt. Sie ist überall vorausgesetzt, selbst aber niemals »rein« in Erscheinung tretend.

2. Soweit das Schöne eine empirische Gestaltung findet, sei es in Wer-

ken' der Kunst oder in Naturerscheinungen (Landschaften, Menschen, Tieren, Pflanzen, Steinen), gerät es in Verbindung mit den mannigfachsten Gestaltungsformen der anschaulichen Welt. Diese sind nicht ohne weiteres der Idee des Schönen gemäß. Sie folgen zunächst und unter Umständen ganz anderen Gesetzlichkeiten und Ordnungen, die nichts mit dem Schönen als solchem zu tun haben. So sind alle Gegenstände der Natur in erster Linie Glieder des allgemeinen kosmischen Geschehens und als solche indifferent gegen das Schöne. Erst wenn es gelingt, sie gleichsam aus dem Strome des Werdens herauszunehmen und als ein relativ geschlossenes Ganzes zu betrachten, so werden wir gewisse Formen derselben mit der Idee des Schönen in Beziehung setzen und bestimmte Verbindungen bemerken, die für uns unter den Aspekt des Schönen fallen.

Das Schöne offenbart sich hier ersichtlich in Verbindung mit einer bestimmten empirischen Form. Indem wir von dem Verbundensein des Schönen mit dieser Form reden, deuten wir schon an, daß es nur an derselben haftet, nicht aber in ihr aufgeht. Es wird im einzelnen unser Urteil darüber, welche empirischen Erscheinungsformen wir als schön bezeichnen wollen, außerordentlich schwanken. Aber dies liegt z. T. an der »unendlichen Elastizität« der Form der Idee des Schönen selbst, die wir nie rein fassen, so daß daher auch unsere Beurteilung des konkreten Gegenstandes unter dem Gesichtspunkt des Schönen stets variabel sein wird. — Ebenso verhält es sich mit den Werken der Kunst. In der Kunst erblicken wir die von dem Menschen selbst bereitete Heimstätte für das Schöne. Denn hier ist durch das Wirken des Künstlers das Intelligible selber am Werk. Die Idee des Schönen hat in der Seele des Künstlers eine zweite Heimat gefunden und spricht sich durch sein Schaffen unmittelbar aus, indem sie aus seiner Hand einen Gegenstand hervorgehen läßt, der schon im Hinblick auf das Schöne entstanden ist. Aber auch hier muß betont werden, daß die verschiedenen Kunstgattungen normativen Ordnungen folgen, die zwar eine Beziehung zum Schönen haben, jedoch zunächst nur dem Aufbau des künstlerischen Gegenstandes als solchem dienen. Man kann sich eine formale Aesthetik denken, die lediglich die besonderen Strukturen der einzelnen Künste untersucht und von der Idee des Schönen vollkommen abstrahiert. Von der Kunst aber, als ein Ganzes betrachtet, läßt sich die Idee des Schönen so wenig trennen wie die Seele vom Körper. Der Reichtum der künstlerischen Formen muß steril bleiben, wenn nicht das Schöne sich irgendwie durch sie auszudrücken vermag. Niemals ist die bloße Form Endzweck der Kunst, sondern vielmehr Mittel, um das intelligible Schöne mit ihrer Hilfe wachzurufen.

3. Alle in der Welt vorhandenen Objekte, die irgendwie eine Formung des Schönen gefunden haben, würden dennoch für uns ihre Bestimmung verlieren, kämen sie nicht in Verbindung mit der menschlichen Seele, die das in ihnen steckende Gut erst fruchtbar machte. Der Eigenstruktur des künstlerischen Gegenstandes setzt die Seele die ihrige entgegen. Ausgestattet mit einem Organ zur Erfassung des Schönen erteilt sie dem Wahrgenommenen eine spezifische Wertantwort. Damit diese überhaupt erfolgen kann, muß zunächst eine vollkommene Apprehension des rein anschaulich Vorhandenen stattfinden; es müssen die angeschauten Teile sich zu einem Ganzen vereinigen lassen, und es erfordert meist eine angestrengte Tätigkeit der Einbildungskraft, um diese Synthesis herbeizuführen. Ist sie eingetreten, so gewinnen wir plötzlich oder allmählich den Eindruck des »Schönen«. Dieser stellt sich jedoch keineswegs in jedem Falle ein. Denn sowohl das Objekt kann den Ansprüchen seitens der Idee bald vollkommener, bald mangelhafter genügen, als auch das aufnehmende Subjekt vermag in seiner Erlebnisfähigkeit des Schönen mehr oder minder eingeschränkt zu sein. Daraus erklärt sich auch, daß das Erlebnis des Schönen graduell abgestuft ist und aus sehr verschiedenen Gründen verschieden stark sein kann.

Ist nun der Eindruck des Schönen erfolgt, so reagiert die Seele darauf mit einer sehr komplexen Wertantwort. Denn es nimmt sowohl der Intellekt wie das Gefühl an ihr teil. Der erstere stellt den Gegenstand vor und urteilt darüber. Das letztere nimmt das nur gefühlsmäßig zu Fassende in die Innerlichkeit des Subjektes auf und gibt dem intelligiblen Charakter des Schönen eine besondere Resonanz in der menschlichen Seele. So sind drei »Vermögen« derselben an dem Gesamterlebnis des Schönen beteiligt: die Anschauung, die intellektuelle Einbildungskraft und das Gefühl. Auch das letztere ist durchaus eine Komponente von angeschautem Gegenstand und subjektivem Reflex. Man könnte hier geradezu von einer Skala der Gefühle sprechen, die anhebt mit der Reaktion auf den einfachsten Farbenton, den leisesten Klangreiz und sich steigert bis zu den erschütternden und sehr komplexen Gefühlen, die große Kunstwerke in uns auslösen, und von denen wir vielleicht sagen können, daß in ihnen das Metaphysische psychisches Ereignis geworden sei.

Aus der spezifischen Struktur der Psyche erklärt es sich sodann, daß diese in ihrer Reaktion auf schöne Gegenstände und dem Urteil darüber sich keineswegs gleichbleibt, sondern diesen gegenüber sich in einem eigentümlich fluktuierenden Zustand befindet. Eine veränderte Gefühlsreaktion auf ein Kunstwerk kann eine Veränderung im ästhetischen Urteil nach sich ziehen, und umgekehrt werden durch eine Modifikation

der Beurteilung, die durch irgendwelche bisher nicht beachtete Umstände eingetreten sein mag, neue Gefühlsnuancen hervorgerufen. Ferner wird mit der fortschreitenden Entwicklung sowohl des seelischen Lebens des Subjekts als des allgemeinen Zeitgeschmacks, dem sich das Subjekt nur schwer zu entziehen vermag, auch das ästhetische Urteil dauerndem Wandel unterworfen, obschon der Gegenstand, worauf es sich bezieht, mit sich identisch bleibt. Aber dieser muß als ein Schönes immer wieder aus seiner Transzendenz erlöst und in Berührung mit einem menschlichen Wesen gebracht werden, das die Schätze zu heben vermag, die dank der Idee des Schönen darin verborgen liegen. Diese allein bleibt erhaben sowohl über die Vergänglichkeit der Kunstwerke wie über die Veränderlichkeit ihrer Aufnahme durch die kommenden und gehenden Geschlechter. —

Wir konnten nun freilich nur zeigen, daß das Schöne sich zwar in den mannigfachsten Verbindungen vorfindet, daß es aber weder in dem Gegenstand, der in irgendeiner Weise unter die Kategorie des Schönen fällt, noch in der Anschauung des aufnehmenden Subjekts, noch in dessen intellektueller Einbildungskraft, noch in dem begleitenden Gefühle aufgeht, obschon alle diese Faktoren zusammenwirken müssen, damit das Schöne psychisches Erlebnis wird. Es ergab sich also nur, daß das Schöne als solches weder mit empirischer Gegenständlichkeit, wie immer sie auch gestaltet sein mag, noch mit irgendwelcher psychischer Disposition koinzidiert. Was es nun »an sich« sei, vermögen wir, wie wir schon zu Anfang betonten, nicht anzugeben. Alle Versuche, die in der Richtung einer allgemeinen Definition des Schönen liegen, müssen notwendig mißlingen und führen höchstens zu neuen nominalistischen Wendungen, mit denen jedoch für das Problem nichts weiter gewonnen ist. Gerade dieses Ergebnis aber führt notwendig zu der Fassung des Schönen als Idee. Wir begreifen darunter eine metalogische Form von sehr eigenartiger Struktur, die uns aber geeignet erscheint, den intelligibeln Gehalt der Welt in sich aufzunehmen. Da der letztere seinem Wesen nach irrational ist, wird kein rationaler Begriff hier zureichen. Ebensowenig wird sich das Schöne jemals empirisch festlegen lassen auf diese oder jene Gruppen von Erscheinungen. Es erweist sich vielmehr, daß das Schöne stets ein über allem Empirischen hinausliegendes Moment mit sich führt, was seine feste Zuordnung zu bestimmten Erscheinungen verhindert. Es taucht zu unserer Ueberraschung in immer neuen Verbindungen auf, und glauben wir es in irgendeiner Richtung determiniert zu haben, so sprengt es sogleich wieder diese Determination und zeigt uns in anderen Zusammenhängen einen noch unbekannten Erscheinungstypus, für den

dann unsere vorherige Begriffsbestimmung nicht mehr zureicht. Nichtsdestoweniger bleibt es aber in allen Kombinationen seinem intelligibeln Gehalt nach dasselbe. Einem derart qualitativ Einheitlichen von unendlicher Potentialität des Inhalts aber kann nur die unendlich elastische Form der Idee genügen. Wer das Schöne an sich entdecken will, muß sich in das Reich des Intelligibeln begeben. Wer im Erfahrbaren bleibt, wird die Idee als solche zwar niemals ergreifen. Dennoch wird er in unzähligen Erscheinungen ihre lebendige Wirksamkeit verspüren und das, was über aller Erfahrung hinausliegt, nichtsdestoweniger mittelbar in ihr nachweisen.

Wenn Platon die Ideen als das wahrhaft Seiende bezeichnet hatte, so verlieh er damit der bloßen Kategorie des Seins einen in ihr selbst nicht liegenden Wertcharakter. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, daß das flüchtige Reich des empirisch Realen, worin ein endloses Werden und Vergehen stattfindet, den Namen des Seins eigentlich gar nicht verdiene. Denn seiend kann nur das Ewige, Unvergängliche, in der Zeit nicht Alternde sein. Die dauernden, unwandelbaren Formen des Logos, die jedes empirische Bewußtsein, in welcher Verhüllung und Verbindung auch immer bereits vorfindet und verwendet, sind nun in der Tat von der Art, daß sie, jeder empirischen Einzelexistenz unvergleichlich überlegen, einen unangreifbaren Seinscharakter zeigen, der sich nicht abnützen läßt und sich von allem Wechsel der Erscheinungen unberührt erhält. Diese »reinen« Formen des Geistes nun, mit der Individualität einer Psyche in Berührung geraten, führen zur Entwicklung eines geheimnisvollen, sinnlich glühenden und doch geistdurchdrungenen Lebens. Dieses Leben macht die Heimat der menschlichen Seele aus. Wie das Leben in den Tod, so ist der Logos in die Psyche verschlungen. Das bloß Empirische ist »nur« wirklich, das ideenhaft Geistige ist wahrhaft seiend, das Leben der menschlichen Seele aber, die an beiden partizipiert, ist auf dem unendlichen Wege zur Wertverwirklichung des Zeitlosen in der Zeit. Die Verbindung, die die empfängliche Psyche mit der männlichen Zeugungskraft des Logos eingeht, ist die immer sich erneuernde, hochzeitliche Tat der höheren Menschwerdung.

ERKENNTNIS UND SEIN.

VON

S. FRANK (BERLIN).

2. Die metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis[1]).

I.

Der Sinn des Seins, als gegenständlichen Seins, in seiner Beziehung zur Erkenntnis erschöpft sich offenbar keineswegs mit seiner Transzendenz, deren Rätsel der erste Teil unserer Untersuchung gewidmet war. Das gegenständliche Sein hat zugleich die Bedeutung des Erkenntniszieles und Erkenntnisideals. Das außerhalb unserer Erkenntnis liegende, an sich seiende gegenständliche Sein ist uns nicht nur als ein X, als das Unbekannte, gegeben; indem es zugleich das Ziel unserer Erkenntnis bildet, schwebt es uns auch in seiner eigenen absoluten Inhaltsfülle vor, wie es wahrlich an sich selber ist, und dient uns gleichsam als Vorbild, dem unsere Erkenntnis zustrebt und an dem sie gewertet wird. In jeder Erkenntnis muß deshalb notwendigerweise zweierlei vorliegen: der jeweilige tatsächliche Inhalt der Erkenntnis und die geahnte und uns vorschwebende Inhaltsfülle des Gegenstandes selber, die eben der erstere genau wiederzugeben sucht. Da der ganze Sinn der Erkenntnis eben

1) In diesem zweiten Aufsatze mache ich den Versuch, den Hauptinhalt der zwei letzten Teile meines russischen Buches »Der Gegenstand der Erkenntnis. Die Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis« (Petersburg 1915) darzustellen, nachdem im ersten Aufsatze (»Logos« Bd. XVII, H. 2) der erste Teil des genannten Werkes zur Darstellung gelangt war. Ein weit ausgreifendes und notwendigerweise ziemlich kompliziertes erkenntnistheoretisch-ontologisches System in einem Zeitschriftenaufsatze wiederzugeben, kann überhaupt nur unvollkommen gelingen. Die Hauptgedanken und ihre inneren Verzweigungen können dabei nur schematisch skizziert resp. nur andeutungsweise erläutert werden. Diese Schwierigkeit ist für diesen zweiten Aufsatz, worin eine ganze Reihe von logisch-ontologischen Problemen zur Behandlung kommt, besonders groß. Für weitere Klärung des ganzen Problemenkomplexes muß ich auf die ausführliche Analyse in meinem obengenannten russischen Werke hinweisen.

darin besteht, daß sie die »Wahrheit«, d. h. die Inhalte des Seins selber zu ergreifen und darzustellen hat, so darf diese phänomenologisch klar vorliegende und unabwendbare Zweiheit zwischen der wahren, an sich seienden Inhaltsfülle des Gegenstandes und ihres jeweiligen Erkenntnisbildes von keiner Erkenntnistheorie geleugnet werden.

Nun stößt aber dieser Sachverhalt scheinbar auf den bekannten Widerspruch, an dem die gewöhnliche dualistische »Abbildtheorie« des sog. naiven Realismus scheitert. Das Erkennen als ein »Kopieren« oder »Abbilden« eines Originals — des Seins selber — zu deuten ist bekanntlich deshalb unmöglich, weil das »Haben« des Originals hier mit seinem »Erkennen« eben gleichbedeutend ist. Das »Abbilden« ist also entweder unmöglich, insofern wir das Original dazu noch gar nicht »haben«, oder aber sinnlos, insofern wir das Original selber schon besitzen, d. h. durch unsere Erkenntnis erfassen. Kants bekannter Satz: »außer unserer Erkenntnis haben wir doch nichts, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten«, scheint gewissermaßen ein selbstevidenter Schluß aus dieser Einsicht in die Sinnwidrigkeit der Abbildtheorie zu sein.

Und doch darf dieser Satz, wieviel Wahrheit ihm auch zugemessen werden muß, nicht im idealistischen Sinne einer inneren Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit der Erkenntnis- und Ideenwelt gedeutet werden — was wir schon vorher gezeigt haben. Dieser idealistische Ausweg, der sich aus der Verneinung der naiven Abbildtheorie gleichsam von selbst ergibt, ist doch ein Irrweg, weil er eben der notwendigen Struktur, dem Sinne selber der Erkenntnis widerspricht. Die gegenständliche Natur der Erkenntnis, ihre notwendige Beziehung zum Sein selber, birgt mithin in sich, außer der vorher schon behandelten Paradoxie des Transzendenzverhältnisses, noch die andere Paradoxie, daß wir das Sein selber auch seinem Inhalte nach schon irgendwie »haben« müssen, um es zu erkennen und unsere Erkenntnis an ihm zu bewerten. Wie unbegreiflich und paradox dieser Sachverhalt auch erscheinen mag, er darf nicht umgangen resp. geleugnet werden. Die evidente Falschheit der gewöhnlichen Abbildtheorie ist eben Falschheit eines bestimmten Deutungsversuchs dieses Sachverhalts, berechtigt aber keineswegs zur Leugnung des evidenten Sachverhalts selber; seine Möglichkeit und sein wahrer Sinn in seiner ganzen Prägnanz müssen im Gegenteil klar aufgewiesen werden. Wenn wir also vorher zu zeigen versucht haben, wie es dazu kommen kann, daß wir das Sein als ein X, als Unbekanntes, mithin vor seiner Erkenntnis doch wahrlich »haben« — worin eben das Rätsel der Transzendenz besteht —, so ist es jetzt unsere Aufgabe, den wahren Sinn des rätselhaften »Habens« der Inhaltsfülle des Seins, an der

wir eben unsere Erkenntnisleistungen messen — eines »Habens« also, das wiederum seiner spezifischen Fixierung in der »Erkenntnis« vorausgeht — zu bestimmen.

Bevor wir aber die Lösung dieser Aufgabe in ihrer ganzen Bedeutungsfülle in Angriff nehmen, müssen wir ein Teilmoment ihrer untersuchen. Wie schon angedeutet, besteht der Unterschied zwischen dem Inhalte des gegenständlichen Seins selber und jeglichem Erkenntnisinhalte jedenfalls darin, daß der erstere als eine absolute Fülle, als allerschöpfende Ganzheit uns gilt, wogegen der letztere tatsächlich immer als etwas Partielles, Unvollendetes, der letzten Fülle nur Zustrebendes erscheint. Um zu begreifen, was dieser Unterschied eigentlich bedeutet und woher er kommt, müssen wir zunächst das Wesen des Erkenntnisganges selber, seines ständigen Hinausschreitens über seinen jeweiligen Stand untersuchen. Diese Bewegung der Erkenntnis zu ihrem Grenzziele ist — sofern sie der Erkenntnis selber immanent ist — im Schlußprinzip gegeben, wonach das schon Erkannte den Grund für weitere Erkenntnis in sich enthält. Es ist, mit anderen Worten, die Beziehung zwischen Grund und Folge, um die es sich hier handelt.

Was ist der Sinn dieser Beziehung, und worin ist ihre Möglichkeit begründet? Haben wir eine inhaltlich bestimmte Erkenntnis A — also das Urteil: »A ist«, worunter wir alle möglichen Urteilsformen und Urteilskomplexe subsumieren können — so soll daraus die neue Erkenntnis »B ist« folgen. Nun enthält offenbar der Inhalt A, insofern wir ihn begrifflich fixiert denken, keineswegs ein B, denn nach dem Satz der Identität und des Widerspruchs ist A eben A und kein non-A, mithin kein B. Die begriffliche Bestimmtheit A enthält also nichts außer sich selber und schließt jeden anderen Inhalt aus. Aus dem A selber kann man kein B gewinnen oder zu keinem B gelangen. Geschieht es dennoch, so kann es nur infolge einer anderen Erkenntnis geschehen, die da lautet: »Wenn A ist, so ist auch B« (oder »aus A folgt B«). Rein formell betrachtet, könnte also jeder Schluß als ein hypothetisch-kategorischer Schluß vom modus ponens betrachtet werden: »wenn A ist, so ist auch B; nun ist A; folglich ist auch B« [1]).

Es scheint hier alles in Ordnung zu sein; betrachtet man aber die Sache näher, so erblickt man sofort, daß eben hier die wahre Schwierigkeit

1) Daß der sogenannte modus tollens, durch den von der Abwesenheit der Folge zur Abwesenheit des Grundes geschlossen wird, demgegenüber keine selbständige Schlußform bildet, ist selbstverständlich: denn die Abwesenheit der Folge ist dabei wiederum eben der Grund, auf den sich der Schluß aufbaut. Mithin haben wir im modus ponens die universale Schlußform schlechthin, da Schluß eben Uebergang vom Grunde zur Folge ist.

beginnt. Denn wenn man die Regel »wenn A ist, so ist auch B« als eine Prämisse ansieht, also als einen neuen Erkenntnisinhalt, der zum Inhalt »A« hinzukommen muß, um den Folgesatz zu begründen — wie wir genötigt waren, es zu tun — so findet man sich sofort zu einem ganz hoffnungslosen regressus ad infinitum zurückgeführt. Denn die beiden Prämissen enthalten doch wiederum offenbar den Folgesatz keineswegs »analytisch« in sich — das ist schon daraus ersichtlich, daß die Prämisse »wenn A ist, so ist auch B« den Inhalt B eben nur in hypothetischer Form enthält, wogegen er im Folgesatz in kategorischer Form erscheint — sondern sind eben nur der Grund, aus dem das »B ist« synthetisch folgt. Wenn dem aber so ist, so haben wir eigentlich keinen Schritt vorwärts zur Erklärung des Schlußprinzips getan. Denn auch hier entsteht dieselbe Frage: Wie kommt es, daß eine bestimmte Erkenntnis (sei sie in einer oder mehreren Prämissen enthalten) nicht nur ihren eigenen begrifflich bestimmten Inhalt besagt, sondern darüber hinaus noch etwas anderes, was in ihr selber gar nicht enthalten ist. Und es ist von selbst klar, daß keine etwaige Hinzufügung einer neuen Prämisse (etwa des Inhalts: »wenn A ist, und wenn der Satz gilt, daß aus A B folgt, so ist auch B«) uns hier aus der Schwierigkeit helfen kann, denn sie ist nur ein weiteres Glied in dem regressus ad infinitum, der sich jedem Versuche, in dieser Form vom Grunde zur Folge wirklich zu gelangen, entgegenstellt. Wieviel inhaltlich bestimmte Erkenntnisse (»Prämissen«) wir auch aneinander ketten mögen, wir kommen nie über ihren eigenen Inhalt hinaus, können also zur Folge, als einer neuen Erkenntnis, keineswegs gelangen.

Offenbar liegt die Schwierigkeit in dem schon erwähnten Umstande, daß jeder begrifflich bestimmte Inhalt, sei es eine einzelne Bestimmtheit A, oder auch eine Beziehung zwischen den Bestimmtheiten A und B, nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs nur von sich selber zeugt und keinen Anweis darüber hinaus enthält. Auch können deswegen die einzelnen Inhalte von sich selbst aus gar nicht zusammengefaßt, in eine höhere Einheit gebracht werden, denn jeder ist etwas Ruhendes, in sich Geschlossenes, das in keinem inneren Zusammenhange mit einem anderen steht. Fügt man ihnen aber die Regel ihres Zusammenhanges äußerlich hinzu und versucht gleichsam durch diese Regel sie zusammenzukitten, so erscheint diese Regel selber als ein neuer, wiederum in sich geschlossener Erkenntnisinhalt, bei dem wir auf dieselbe Schwierigkeit stoßen. Die Aporie bildet eine genaue Analogie zu den bekannten Zenonschen Bewegungsaporien: zerlegt man die Bewegung in einzelne Teile und sucht sie aus diesen zusammenzufassen, so erscheinen die Teile

als einzelne Ruhepunkte resp. unendlich kleine Ruhezustände, von denen jeder nur »in sich« ist, also keine Bewegung, keinen Uebergang enthält und die mithin auch in ihrer Gesamtheit keine wahre Bewegung ergeben.

Die Analogie selber deutet uns den zunächst hier einzuschreitenden Weg an: ebensowenig wie die räumliche Bewegung, kann die im Schlusse gegebene logische Bewegung als eine Summe von diskreten Einzelteilen betrachtet werden; sie ist im Gegenteil, wie jene, eine primäre kontinuierliche Einheit, die zwar hinterher in Einzelteile zerlegt, nicht aber, als Einheit, von ihnen zusammengesetzt werden kann. Zerschneidet man die schöpferische Einheit des logischen Zusammenhanges in einzelne, begrifflich fixierte Teile, so hat man eben »die Teile in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band«.

Der Ausweg scheint zunächst darin zu liegen, den Schluß nicht als eine sekundäre Zusammenfassung von Einzelinhalten (Prämissen), aus der angeblich die Folgerung auf irgendeine Zauberart entspringt, zu betrachten, sondern eher als eine primäre Einheit, die den Grund mit der Folge zugleich enthält und erst hinterher in diese Zweiheit zerlegt werden kann. Der Schluß: »A ist; aus A folgt B; also ist B«, erscheint hiermit seinem logischen Wesen nach dem einfachen Urteile »A ist B« identisch, wo wir doch — wie es schon von Kant eingesehen wurde — nicht etwa hinterher die Inhalte A und B zusammenbinden, sondern sie in ihrer primären Einheit, als etwas Ganzes sozusagen »aus einem Gusse« haben. Nicht der Folgesatz »folgt« eigentlich, streng genommen, aus den Prämissen, sondern beides folgt aus der primären Einheit AB, nur so, daß zunächst die Prämisse A gleichsam begrifflich herausgeschält wird, und dann der Rest B evident erblickt wird. Der Schluß ist kein Aneinanderketten von einzelnen isolierten Gliedern, sondern ein Auseinanderwickeln eines ununterbrochen-einheitlichen Fadens.

An sich ist diese Deutung ganz richtig; sie muß aber noch genauer bestimmt und zu ihrer letzten Grundlage zurückverfolgt werden, damit uns wirklich geholfen wird. Denn in ihrer soeben angeführten Form wird zwar e i n e Schwierigkeit aufgehoben, aber sofort durch eine andere, ebenso bedeutende ersetzt. Bestünde nämlich die wahre Grundlage des Schlusses von A zu B in der intuitiv erfaßten Einheit AB (resp. in der unmittelbaren Erkenntnis »A ist B«), wäre mithin die Folge mit derselben Unmittelbarkeit gegeben, wie der Grund selber, so gäbe es offenbar kein wahres »Schließen«, keinen U e b e r g a n g von einem Inhalte zum anderen. Zu einer Stelle gelangen, in der man schon von vornherein ist, ist offenbar sinnlos und unmöglich. Das Rätsel des Schlusses, als eines

Ueber-sich-selber-hinausgehen, Zu-einem-anderen-gelangen, bliebe mithin auch hier ungelöst.

Diese Schwierigkeit löst sich wiederum durch das genaue Betrachten des Sinnes der Aufgabe selber. Wir müssen, wie vorher gezeigt, vor den Teilen allerdings das Ganze haben; aber doch nicht in der Form, daß mit ihm zugleich die Teile, mithin die Folge, schon unmittelbar gegeben seien, sondern in der Art, daß die Teile im ganzen irgendwie potentiell enthalten sind und durch Analyse aus ihm folgen. Das Ganze AB darf nicht als die Summe oder Einheit von fertigen Bestimmtheiten A und B betrachtet werden; es muß im Gegenteil so gedeutet werden, daß es nur den Kern, die Potenz der entwickelten Erkenntnis »A ist B«, zweier erkannten Bestimmtheiten samt ihrem Zusammenhange enthält. Aus der undifferenzierten Einheit a b , die als Potenz und Grundlage der aus ihr folgenden begrifflichen Erkenntnis gelten muß, sondert sich zunächst die Erkenntnis A, mithin das Urteil »A ist« ab; indem wir zugleich in dem Rest C die Potenz zur Bestimmtheit B erblicken, bilden wir das Urteil »A ist B« (das eigentlich bedeutet: AC ist B), womit auch das Vorhandensein von B, mithin die Schlußfolgerung »B ist« gegeben ist.

Das Wesen des Schlusses, als des Exponenten der dynamischen Natur der Erkenntnis, ihres ständigen über sich selber Hinausgehens, wodurch sie ihre notwendige Partialität und Unvollendetheit an die Inhaltsfülle des Gegenstands durch ständige Selbsterweiterung anzupassen sucht, setzt mithin eine intuitiv erfaßte primäre Einheit voraus, durch deren Entwicklung und begriffliche Analyse diese Erweiterung vor sich geht. Wir müssen dabei bedenken, daß das vom Zusammenhange zwischen A und B gesagte selbstverständlich vom Zusammenhange aller möglichen Bestimmtheiten, also vom System der begrifflichen Erkenntnis überhaupt gilt. Das setzt offenbar voraus, daß die besagte primäre Einheit selber nicht als eine Partielle gedacht werden, mit keinem bestimmten Inhalte a b sich erschöpfen kann, sondern die unendliche Einheit alles Gedachten und Erkennbaren überhaupt umfassen muß, also unserer Bezeichnung gemäß nicht ein a b , sondern ein a b c d e f g h . . . . bedeutet, aus dem die einzelnen Bestimmtheiten, also zunächst A, dann B, und dann alle weiteren, samt ihren Zusammenhängen entwickelt werden können. Diese »primäre Einheit« ist also eine »Alleinheit«, an deren intuitivem Erfassen unsere begriffliche Erkenntnis sich orientiert, so daß diese Alleinheit die Grundlage des sich ständig erweiternden, potentiell unendlichen Systems der begrifflichen Bestimmtheiten und ihrer Zusammenhänge bildet.

Was bedeutet aber diese primäre Einheit a b in ihrem Unterschiede von der Erkenntnis »A ist B«? Das »Folgen« der letzteren aus der ersteren

muß offenbar schon einen anderen Sinn haben, als der besprochene Uebergang vom Grunde zur Folge; denn sonst würde unsere ganze komplizierte Betrachtung auf ein klägliches idem per idem hinausgehen. Kann man aber überhaupt das »Folgen« noch in einem anderen Sinne nehmen? Stehen wir hier nicht vor dem Dilemma: Entweder ist das a b seinem Inhalte nach der Einheit der Bestimmtheiten A und B identisch, dann haben wir uns eigentlich nicht vom Flecke gerührt; oder aber ist es von ihr verschieden, hat einen anderen Inhalt, als die Bestimmtheiten A und B, und dann stehen wir wiederum vor der besprochenen Problematik des synthetischen Ueberganges vom Grunde zu einer von ihm inhaltlich verschiedenen Folge, und haben also durch unsere Analyse nichts gewonnen?

In der Tat: denken wir uns die Beziehung zwischen der »primären Einheit« und dem Gebiet der begrifflichen Bestimmtheiten in den Kategorien der Identität und des (abstrakt-begrifflichen) Unterschiedes, so ist ein dritter Ausweg hier — nach dem Satze des ausgeschlossen Dritten — schlechthin unmöglich. Der wahre Sinn aber der von uns postulierten »primären Einheit« besteht eben darin, daß wir hier ein Gebiet entdecken, das über das Geltungsbereich dieser Kategorien prinzipiell hinausgeht. Um das zu begründen, müssen wir uns vom Sinne und den Möglichkeitsbedingungen der sogenannten Denkgesetze Rechenschaft geben.

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß jeder Versuch, diese »Denkgesetze« als Beziehungen zwischen Bestimmtheiten, die dabei schon als von vornherein fertig gegeben gedacht werden, darzustellen, ganz aussichtslos ist und zu Sinnwidrigkeiten oder leeren Tautologien führt. So enthält die gewöhnliche Formel des Identitätsgesetzes »A ist A« zunächst die Tautologie, daß in ihr ein A, als »Etwas Identisches« demselben Identischen gleichgesetzt wird; zugleich enthält sie auch den Widerspruch, daß sie zwei A, also zwei verschiedene Objekte, für identisch erklärt, wogegen Identität als solche eine Mehrzahl überhaupt nicht zuläßt. So enthält auch die Formel des Widerspruchsgesetzes »A ist nicht non-A« die Tautologie der Behauptung, daß Etwas von dem verschieden ist, was von ihm selber verschieden ist (was höchstens nur die Umkehrbarkeit der Unterschiedsbeziehung aussagt, diese Beziehung selber aber nur sinnlos wiederholt, ohne ihr Wesen zu formulieren). Und endlich enthält der Satz vom ausgeschlossenen Dritten in der Formel: »Alles Denkbare ist entweder A, oder non-A, und ein Drittes gibt es nicht« die Sinnwidrigkeit, daß im Subjekt dieses Satzes wir eben das Dritte haben, dessen Möglichkeit der Satz leugnet: denn wäre dieses Subjekt selber entweder A, oder

non-A, so könnte von ihm eben nicht behauptet werden, daß es beides (A und non-A) in sich enthalten kann, denn es wäre eben nur eins von beiden, und nicht das zweite.

Alle diese Sinnwidrigkeiten und Tautologien ergeben sich offenbar daraus, daß wir versuchen, die Denkgesetze als Beziehungen zwischen schon fertig gegebenen Bestimmtheiten A und non-A zu formulieren, wogegen sie tatsächlich die Möglichkeitsbedingungen sind, auf Grund deren die begriffliche Bestimmtheit überhaupt (also ein A und ein non-A) erst entsteht. Die drei sogenannten Denkgesetze sind tatsächlich nur drei abstrakt erfaßte Momente des Bestimmtheitsprinzips, d. h. des Prinzips, durch den das Denkbare und Erkennbare die Form einer logischen Bestimmtheit erhält. Alles Denkbare wird nämlich 1. zunächst als Identisches, d. h. als strenge Einheit gedacht, infolge deren es als »Etwas überhaupt« erscheint, 2. als ein sich Unterscheidendes, in der Beziehung des »Einen« zum »Anderen« stehendes und durch diese Abhebung sich spezifizierendes und zwar 3. so, daß es sich durch diese Funktion des Unterscheidens eindeutig als ein »Solches«, ein genau bestimmtes, einzigartiges »Quale« konstituiert.

Wenn aber somit die Bestimmtheit erst aus diesen Bedingungen, die den drei »Denkgesetzen« entsprechen, entsteht, durch sie gleichsam erzeugt wird, so bedeutet das offenbar, daß sie aus etwas anderem entsteht, mithin ein Gebiet oder eine Seinsschicht voraussetzt, die diesen Bedingungen nicht unterworfen ist. Das Wichtigste in unserem Zusammenhange ist dabei das, was in der Funktion der Negation oder des Unterschiedes enthalten ist und den zwei letzten von diesen drei Momenten des Bestimmtheitsprinzips entspricht. Es besagt, daß die Bestimmtheit sich dadurch wahrlich konstituiert, daß sie sich von etwas Anderem und von allem Anderen unterscheidet oder abhebt. Ein A konstituiert sich nur durch seine negative Beziehung zum non-A. Wollen wir der vorher erwähnten, hier uns wiederum drohenden Tautologie oder dem idem per idem entgehen, so müssen wir den Sachverhalt so bestimmen, daß ein A aus einer Einheit hervorgeht, die gleichsam den Hintergrund sowohl für A, als für non-A bildet und aus dem das A eben zugleich mit dem non-A durch eine Differenzierung, durch ein Sich-Abheben entsteht. Eine Bestimmtheit A ist nur dadurch möglich, daß sie auf der Grundlage einer Einheit (A + non-A) — die eben nicht als nachträgliche Summe, sondern als primäre Einheit gedacht werden muß — entsteht. Die Beziehung des A zum non-A ist nur eine Folgeerscheinung seiner Beziehung zu der umfassenden primären Einheit, die nach der Funktion des Unterschieds in korrelative Teile A und non-A zerfällt, so daß A auch

weiterhin nur in dieser Korrelation, die sein ganzes Wesen ausmacht, mithin also auf der Grundlage der primären Einheit besteht und denkbar ist.

Das Ergebnis dieser Untersuchung besteht also darin, daß das Gebiet der begrifflichen Bestimmtheiten, mithin auch ihrer Zusammenhänge, nur auf Grund eines anderen Bereiches — des der primären Einheit, die — da sie, als Einheit von A und non-A alles Denkbare umfaßt — der allumfassenden Alleinheit gleichkommt —, möglich ist, was mit dem Ergebnis unserer vorherigen Analyse zusammenfällt. Das neue dabei ist aber dieses: da das Gebiet der begrifflichen Bestimmtheit aus dieser Grundlage durch das Bestimmtheitsprinzip oder die sog. »Denkgesetze« entsteht, so sind diese Denkgesetze an diese Grundlage selber unanwendbar, da die letztere eben die »transzendentale« Bedingung ihrer Möglichkeit selber ist. Diese Grundlage muß also als eine metalogische bezeichnet werden. Es ist das Gebiet, das Nicolaus von Cues im Sinne hatte, als er (nicht ganz adäquat) von der Coincidentia oppositorum im Absoluten sprach. Dieses Gebiet ist selbstverständlich nicht in dem Sinne von dem der Geltung der Denkgesetze unterworfenen Gebiete der begrifflichen Erkenntnis unterschieden, daß es diesen Gesetzen »widersprechen« kann resp. ihnen »Widersprechendes« enthält. Denn wohin das Bereich des Widerspruchsprinzips nicht heranreicht, da darf sinngemäß schon von keinem Widerspruche die Rede sein. Sondern es unterscheidet sich nur in dem Sinne, daß an es die Denkgesetze unanwendbar sind; es gibt hier eben deshalb keine Möglichkeit, kein Raum für ihre Anwendung, weil sie selber erst aus dieser Grundlage, die sie somit überragt, entstehen und ihren Sinn erhalten.

Mithin liegt die Lösung der Aporie des Verhältnisses zwischen der primären Einheit und dem System der Bestimmtheiten darin, daß diese zwei Gebiete zwar verschieden sind, aber in einem Sinne, der mit dem logisch-inhaltlich bestimmten Unterschiede, wie er durch das Widerspruchsprinzip konstituiert wird, nichts gemein hat. Die Beziehung kann auch andererseits so ausgedrückt werden, daß es sich in beiden Gebieten um gleiche Inhalte handele, die damit doch nicht im Sinne des Identitätsprinzips identisch sind. Kurz, es handelt sich um einen Unterschied, der in einer ganz anderen logischen Dimension liegt, als die der Urteilsqualität. Am nächsten wäre sie durch Analogie mit modalen Unterschieden zu erklären, weil es sich hier nicht um qualitative Inhaltsunterschiede, sondern um einen Unterschied in der Tiefendimension, in der Relation zum Seinsurgrunde, und den dadurch bestimmten Unterschied in der Seinsform handelt. Zwischen dem Gebiete der primären

Einheit und dem der logischen Bestimmtheiten besteht eine Beziehung, die als metalogische Aehnlichkeit (resp. ihr entsprechende Unähnlichkeit) bezeichnet werden kann, die mit der Identitäts- und Widerspruchsbeziehung nichts zu tun hat.

Das allgemeine Ergebnis, zu dem wir damit gelangt sind, besteht darin, daß wir nicht eine Erkenntnis, sondern notwendigerweise zwei Erkenntnisarten besitzen, von denen die eine die schöpferische Grundlage, den »Ursprung» für die zweite bildet. Das Residuum, das letzte Produkt unserer Erkenntnis wird in begrifflichen Bestimmtheiten A, B, C ausgedrückt, die einerseits durch ein gegenseitiges Sichabheben und Unterscheiden sich konstituieren und andererseits ihr inneres Wesen zugleich mit ihrem Zusammenhange mit anderen Bestimmtheiten offenbaren, also als Glieder einer systematischen Einheit erscheinen. Aber dieses Erkenntnisprodukt wird nur aus einer anderen Erkenntnisart geschöpft, in der der Inhalt als vor- und überbegriffliche kontinuierliche allumfassende Einheit, mithin in metalogischer Form gegeben ist. Der Uebergang eines X, des unbekannten und noch unerkannten Gegenstandes, in einen begrifflich fixierten Erkenntnisinhalt kann nur durch Vermittlung dieser intuitiven Erkenntnisart vor sich gehen. Dieses X muß sich uns zunächst als ein in der allumfassenden Fülle der intuitiv gegebenen metalogischen Einheit versunkenes Teilmoment a b offenbaren, um auf dieser Grundlage erfaßt und als die Bestimmtheiten A und B und ihr Zusammenhang »A ist B« begrifflich fixiert und dadurch gleichsam isoliert zu werden [1]). Vergleichen wir dieses Ergebnis mit der Hauptfrage, von der wir ausgegangen sind, mit der Frage nämlich: wie es möglich ist, daß wir den Gegenstand in seiner Inhaltsfülle schon irgendwie »haben« müssen, um ihn zu erkennen — so kann hier vorläufig nur andeutungsweise gesagt werden, daß diese Dualität mit der von uns erkannten Dualität der Erkenntnisarten offenbar zusammenhängt und sich mindestens teilweise auf die letztere zurückführen läßt. Die mit der Erkenntnisstruktur selber gegebene und deshalb unabwendbare Einsicht, die durch keinen Idealismus, durch keinen Hinweis auf die Sinnwidrigkeit der gewöhnlichen Abbildtheorie zu entkräften ist, daß unsere Erkenntnis den irgendwie schon vorher gegebenen Inhalt der Dinge selber reproduzieren und nachbilden muß, findet mindestens eine teilweise Bestätigung in dem von uns eingesehenen Zusammenhange, wonach unsere begriffliche Erkenntnis doch ein gewisses »Abbilden«, eine gewisse nachträgliche Formung eines primär gegebenen Seinsbildes ist.

1) Wie es Plotin sagt: *»ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα«* Enn. I, 1, 8.

Nun beginnt aber damit sofort eine neue Schwierigkeit. Was soll eigentlich dieser Begriff eines »primär gegebenen Seinsbildes« bedeuten? Verfallen wir nicht damit in die ganze Sinnwidrigkeit des naiven empiristischen Realismus, wonach die Dinge selber uns unmittelbar gegeben sind, um dann von unserer Erkenntnis wiederum abgebildet zu werden? Sind wir doch selber — im vorigen Teile unserer Untersuchung — von der Einsicht geleitet worden, daß eigentlich nichts im strengen Sinne des Wortes »unmittelbar« gegeben ist, daß jede Erkenntnis ein Eindringen in ein X, in ein Unbekanntes — als welches uns der Gegenstand selber wirklich unmittelbar vorliegt — ist. Und haben wir einmal dieses »Seinsbild« — was doch schließlich nur Seinserkenntnis bedeuten kann —, welchen Sinn kann noch eine weitere Fixierung seiner in der sekundären, begrifflichen Erkenntnis haben?

Es sind mithin zwei verschiedene Fragen, die wir hier jede für sich zu beantworten haben. Zunächst: was bedeutet das primär gegebene, intuitiv erfaßbare alleinheitliche Seinsbild und in welcher Beziehung steht es zu dem Sein, als Gegenstande der Erkenntnis, also zum unbekannten X, worauf sich die Erkenntnis zu richten hat? Wir dürfen wohl sagen: es handelt sich um das Problem der »primären Bestimmung«, der ersten und entscheidenden Erkenntnisleistung, wonach das X, das Unbekannte, überhaupt primär erkannt wird, die Dunkelheit des Unbekannten zur Helle des Erkannten gelangt. Insofern wir diese Frage aufwerfen, kann schon von einem »naiven Realismus«, dessen Naivität eben darin besteht, daß er sich dieser Frage gar nicht bewußt ist, keine Rede sein.

Bekanntlich ist das der Punkt, an dem nicht nur der naive empiristische Realismus scheitert, sondern der auch für den verfeinertsten kritischen Idealismus verhängnisvoll wird. Hoffentlich wird sich jetzt schon niemand von dem verschwommenen Gerede von einem »Erzeugen« der Inhalte durch das Denken oder im Denken befriedigt fühlen. Wie es kommt, daß ich hier und jetzt, in einem bestimmten Punkte, ein genau bestimmtes Etwas, z. B. einen roten Fleck erblicke — eben einen roten, und nicht etwa einen grünen oder gelben und eben einen Farbenfleck und nicht etwa einen Ton oder sonst was — diese Frage ist vom Standpunkt eines Panlogismus, eines »Erzeugens« durch das »reine Denken« schlechthin unlösbar. Das Erfassen »dieses da« bestimmten Inhalts muß doch einen Grund, einen Stützpunkt in der Realität, im Gegenstande selber haben, schon deshalb, weil alle Denkkategorien doch allgemein sind und den Grund für die Besonderheit des »hier und jetzt« vorliegenden Inhalts nicht enthalten können. Andererseits aber ist jedes »Haben« eines Inhalts gleichbedeutend seiner Erkenntnis, und kann also der letzteren nicht voraus-

gehen. Wie kann man überhaupt diesem scheinbar hoffnungslosen Dilemma entgehen?

Im vorigen Teil unserer Untersuchung haben wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtungen die im strengsten Sinne immanente Gegenwart, das »hier und jetzt« unmittelbar Gegebene oder vielmehr im Erlebnis vorliegende benutzt und zu zeigen versucht, das mit ihm zugleich alles Transzendente, Nichtgegebene, Entfernte durch die primäre Evidenz des überzeitlich-allumfassenden Seins für uns unmittelbar »vorhanden« ist. Derselbe Weg steht uns auch hier offen. Einen von selbst, gleichsam in fertiger Form gratis »gegebenen« Erkenntnisinhalt gibt es nicht; jeder Erkenntnisinhalt ist zugleich Erkenntnisprodukt, Ergebnis einer Arbeit der Erkenntnis, eines erkenntnisartigen Eindringens in das Unbekannte. Daraus folgt aber keineswegs, daß diese Arbeit keinen Stützpunkt außer sich selber hat. Denn ihr geht das unmittelbar Erlebte, das Erlebniserfüllende und in ihm immanent Vorliegende voraus, das gleichsam als Rohmaterial den Stützpunkt jeglicher Erkenntnis bildet und ihr eine inhaltsvolle Besonderheit verleiht. Die Erkenntnisleistung besteht aber im Erfassen des immanenten Erlebnisinhalts eben im Zusammenhange des allumfassenden Seins, gleichsam im Erblicken seiner auf dem Hintergrunde der überzeitlichen Einheit, die das Wesen des Seins ausmacht. Das unsagbare, vor jeder Erkenntnis im Erlebnis vorhandene »Etwas«, das weiterhin als etwas »Rotes« erkannt wird, wird eben dadurch bestimmt, daß es gleichsam über sich hinaus, d. h. über seinen immanenten Erlebnisgehalt erweitert und als Teilmoment eines allumfassenden Ganzen, des Seins selber erblickt wird. Darin eben besteht die »objektivierende« Funktion der Erkenntnis, die den Erlebnisinhalt in einen Gegenstandsinhalt, in ein Seinselement verwandelt oder vielmehr ihn in diesem seinen wahren Wesen erfaßt. Zunächst wird das Erlebte »Augenblicksetwas« durch seine Verbindung mit der überzeitlichen Einheit, durch ein Erfassen seiner, als Moment dieser Einheit, zu einem »Etwas überhaupt« im Sinne eines überzeitlich-einen, identischen Inhalts. Zugleich damit, indem dieses »Etwas« in Zusammenhang mit der allumfassenden Inhaltsfülle des Seins überhaupt gezogen und gleichsam auf dem Hintergrunde dieser Alleinheit erfaßt wird, — die doch keine abstrakte, alles Mannigfaltige in sich verschlingende Einerleiheit, sondern eben konkrete Einheit der Mannigfaltigkeit ist — erhält es in dieser Einheit seine Stelle und wird damit als ein »Solches«, als ein einzigartiges »Quale« erfahren.

Das ist das Wesen dessen, was man die primäre Bestimmung, die Intuition des Seinsinhalts nennen darf. Der Vorgang bleibt seinem Wesen

nach derselbe, gleichviel, ob es sich um einen konkreten, um einen hic et nunc »gegebenen« Inhalt, oder um »ideelle Wesenheiten«, um Bestimmung des Allgemeinen, als solchen, handelt. Denn er ist gleicherweise Bestimmung, d. h. Erblicken eines Teilmoments — ob es nur allgemeine qualitative, oder zugleich räumlich-zeitliche Individuation ist — im Zusammenhange des Ganzen, der Alleinheit. Wesentlich dabei ist, daß jedes Erfassen eines »Dieses«, einer Besonderheit, eben im Ueberschauen des Ganzen, der Alleinheit und im intuitiven Erblicken einer Besonderheit als integrierenden Teilmoments des Ganzen besteht, so daß der besondere Inhalt sich eben durch seine Stelle in der Alleinheit konstituiert.

Daß Einzelinhalte oder »Wesenheiten«, nicht als solche, in ihrer fertigen Bestimmtheit unmittelbar gegeben sind, sondern ihr Wesen, ihre spezifische Bestimmung eben in einer Relation, im Zusammenhange mit Anderem erhalten — diese Ueberzeugung ist schon in der Kantschen Erkenntnislehre, nämlich im Prinzip der synthetischen Einheit der Erkenntnisstruktur enthalten, und wurde insbesondere von der »Marburger« Schule als Grundlage ihres transzendental-logischen Systems benutzt. Gewöhnlich bestimmt man aber dabei diese Einheit eben als eine systematische Einheit, als eine Ordnung und Hierarchie der begrifflichen Bestimmtheiten, und schiebt sie in das Innere der Erkenntniswelt hinein. In diesem Sinne wird »Substanz« in »Funktion«, »Inhalt« in »Relation« aufgelöst. Die unüberwindbare Schwierigkeit, das *ὕστερον πρότερον*, das dabei entsteht, besteht aber darin, daß das abstrakte Moment der »Relation« oder »Funktion«, das eigentlich nur im Zusammenhange mit dem gedacht werden kann, was in der Relation oder in Funktionsbeziehung steht, zur alleinigen schöpferischen Urgrundlage der Inhalte selber ganz unrechtmäßig erhoben wird. Die »Relation« oder das »System«, als leeres Schema, muß dabei geheimnisvoll aus sich selber die Inhalte gebären oder erzeugen. Wenn es aber auch wahr und bedeutsam ist, daß die Glieder A und B ihrer Relation untereinander nie vorausgehen können, nicht als solche zuerst gegeben sind, um dann zu einer gegenseitigen Relation erst zu führen, so ist es andererseits selbstevident, daß auch die Relation zwischen ihnen vor ihnen selber nicht bestehen kann. Das wirklich erste und primäre kann weder in den Einzelinhalten, noch in der Relation, sondern nur in der Einheit beider bestehen, denn beides — sowohl die Relationstermini, als die Relation selber, — sind zueinander streng korrelativ. Soll aber diese Einheit eben eine primäre sein, so darf sie nicht als System oder Ordnung, sondern eben als unmittelbare Einheit, als ein Ganzes aufgefaßt werden. Sie ist kein

synthetischer Zusammenhang begrifflicher Elemente, kein Komplex, sondern eine intuitiv-erfaßbare kontinuierliche organische Einheit, aus der erst sowohl die Elemente, als auch die Relation gleichzeitig und in strenger Korrelation zueinander folgt. Sie darf deswegen auch nicht als Denkform, als formale Struktur der Erkenntnis, sondern eben nur als Seinsform oder konkret-intuitives Seinsbild gefaßt werden. Die systematische Einheit der Erkenntnis, ihr zyklisches Wesen, wonach alle Einzelerkenntnisse in Wechselbeziehung zueinander stehen und sich gegenseitig bedingen, ist nur ein sekundärer, abgeleiteter Reflex in der Erkenntniswelt der primären Ganzheit, der organischen Alleinheit des Seins selber. Diese Ganzheit bewirkt eben, daß jede Erkenntnis eines bestimmten Etwas, also eines Teilinhalts, eigentlich immer partielle Erkenntnis des Ganzen ist, daß jede Teilintuition auf einer Orientierung im Ganzen sich gründet und in der Intention auf das Ganze oder die Alleinheit fundiert ist. Dies Ergebnis fällt mithin mit dem Ergebnis des ersten Teils unserer Untersuchung zusammen, wonach die Einheit, in der schon die Kantsche Erkenntnistheorie die letzte Grundlage der Erkenntnis erblickte, keine subjektive Einheit unseres Bewußtseins oder der Erkenntnis sein kann, sondern nur als Seinseinheit oder primäre Einheit schlechthin, also als eine transsubjektive, die Subjekt-Objekt-Beziehung in sich fassende Einheit gedeutet werden kann. So wie diese Fassung allein das Transzendenzproblem lösen konnte, so ist sie allein im Stande, das Problem der Erkenntniserweiterung, des Erkenntnisganges zu lösen.

Und nun kommen wir zur zweiten Frage: welchen Sinn hat nach dieser metalogisch-intuitiven Einsicht in die Alleinheit, nach diesem Erhellen oder Auseinanderbreiten des Seinsbildes, als eines Ganzen, noch die begriffliche Erkenntnis, die Fixierung ihrer in Einzelbestimmtheiten und ihrem systematischen Zusammenhange? Was für einen Sinn hat es, nochmals das zu erkennen, was eigentlich schon erkannt ist? Die Frage wird noch dadurch besonders erschwert, daß in diesem Uebergange von der intuitiven Erkenntnis zur begrifflichen wir nicht nur nichts neues erwerben, sondern offenbar immer verlieren. Denn im Vergleich mit dem intuitiven Erschauen der Alleinheit abcdfgh .... ist ihre begriffliche Fixierung im Einzelinhalte A, B, C ..., wie vorher gezeigt, nur dadurch möglich, daß jeder solcher Bestimmtheit alles übrige eben als ein non-A, non-B usw. gegenübersteht, da doch eben durch dieses Sichabheben die Bestimmtheit selber sich erst konstituiert. Ein non-A ist aber eben etwas Unbestimmtes, der unendliche dunkle Rest, der nach Ausscheidung eines A übrig bleibt. Der wesentlich negative Charakter der begrifflichen Bestimmung, wonach ein begrifflicher In-

halt sich eben durch Verneinung alles »Anderen« konstituiert, bringt es mit sich, daß Eines immer gleichsam auf Kosten des Anderen erkannt wird und die Fülle selber ständig unseren Augen entweicht. Begriffliche Erkenntnis ist also, wie schon vorher erwähnt wurde, notwendig eine sich — in sich selber — abschließende, alles Andere ausschließende, mithin partielle Erkenntnis. Auch das adaequateste begriffliche Denken ist mithin seinem wahren Gegenstande doch notwendigerweise inadaequat: es erfaßt, wenn auch mit letzter hier möglicher Klarheit, einen Teilinhalt nur in seiner Entgegengesetztheit allem Uebrigen, nur durch ein Hinwegschieben in die Unbestimmtheit alles Anderen und sich Abschließen gegen das Letztere, wogegen der ganze wahre Sinn des Teilinhalts doch in seiner Einheit mit diesem Anderen, in seinem Zusammenhange mit der allumfassenden Fülle der Alleinheit besteht. Welchen Sinn kann also diese Wiederholung in der begrifflichen Bestimmung einer schon in der Intuition vorhandenen Erkenntnis haben, — eine Wiederholung, die dazu noch mit einer notwendigen Verarmung verbunden ist?

Bei der Beantwortung dieser Frage dürfen wir wohl zunächst von einer erkenntnispsychologischen Einsicht ausgehen. Bestünde für uns, erkennende Menschen, die Möglichkeit, den Inhalt der Alleinheitsintuition in seiner ganzen Fülle, in der dem Sein selber zukommenden Einheit der Einheit und der Mannigfaltigkeit, klar und fest zu besitzen, so würde allerdings nicht einzusehen sein, wozu uns noch die begriffliche Erkenntnis dienen könnte. Tatsächlich aber besitzen wir diese Alleinheitsintuition nur auf kurze Augenblicke und zwar so, daß die Einheit, als solche, dabei die Mannigfaltigkeit zu verwischen droht, das Ganze, als solches, auf Kosten seiner Einzelteile in den Vordergrund tritt. Die konkrete Einheit der Einheit und Mannigfaltigkeit, die dem Sein selber eigen ist und den ideal-adaequaten Inhalt der Erkenntnis bildet, kann deshalb gleichsam nur in zwei verschiedenen Erkenntnisintentionen unserem Blicke mit maximaler Adäquatheit sich eröffnen: der auf die Alleinheit gerichteten Totalintention und der darauf folgenden Partialintention, die eben in der begrifflichen Erkenntnis ihren Abschluß finden. Die erwähnte Verarmung der Erkenntnis in dieser letzten Intention, die durch das Fallenlassen der Ganzheit, in der doch alles Partielle erst seinen Sinn erhält, geschieht, wird mithin andererseits dadurch erkauft, daß dabei die Teilinhalte, wenn auch notwendigerweise inadäquat, so doch mit größerer Klarheit und Festigkeit erfaßt werden.

Die Notwendigkeit der begrifflichen Erkenntnis ist mithin einerseits in der Schwäche unseres Intuitionsvermögens, andererseits in der Diskursivität unseres Denkens begründet, wonach es nicht genügt,

mit einem umfassenden Blicke das Ganze auf einmal zu überschauen, sondern dazu noch das Durchlaufen nacheinander seiner einzelnen Teile und ihre Fixierung, als diskreter Teile, hinzukommen muß. Um die organisch alleinheitliche Struktur des Seins mit maximaler Adäquatheit zu erfassen, müssen wir sie nicht nur als Einheit überschauen, sondern auch sie in ihre einzelne Teile zerlegen — wodurch zwar das lebendige Zueinander der Teile, mithin ihre lebendige Fülle verloren geht und durch ein starres gleichsam mechanisches Schema ersetzt wird, zugleich aber die Mannigfaltigkeit in der Struktur des Ganzen klarer vor Augen tritt.

Dieser erkenntnispsychologische Aspekt des Problems muß sich aber selber schließlich auf einen logisch-ontologischen Zusammenhang gründen. Es wäre doch — was nach Husserls »Logischen Untersuchungen« nicht nochmals bewiesen werden braucht — ganz verfehlt, die »Denkgesetze«, mithin die Bestimmtheitsform der gedachten Inhalte als Etwas Subjektives, durch das Wesen des menschlichen Bewußtseins bedingtes zu betrachten. Die begriffliche Erkenntnis ist jedenfalls nicht in d e m Sinne ihrem Gegenstande inadäquat, daß sie ihm etwas subjektives, in ihm selber nicht vorhandenes, hinzufügt, daß wir in ihr die Welt gleichsam durch eine gefärbte Brille anschauen, die ihre eigene Farbe auf die Welt wirft, — wie es die Kantsche Erkenntniskonstruktion uns zu überzeugen sucht. Im Gegenteil dürfen die Denkgesetze nur als Seinsgesetze, als Strukturprinzipien des Seins selber gedeutet werden. Wenn sie dem Sein selber dennoch inadäquat bleiben, so kann es nur so verstanden werden, daß sie eben das Sein in seiner Ganzheit und wahrer Fülle nie erfassen, sondern gleichsam an seiner Oberfläche haften bleiben. Die begriffliche Erkenntnis ergibt ein S c h e m a des Seins, das zwar i n h a l t l i c h mit der Seinsstruktur zusammenfällt, dennoch aber die konkrete Realität ebensowenig adäquat wiedergibt, wie eine Landschaftskarte — die Landschaft selber. »Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum«.

Versuchen wir, diesen Zusammenhang in seinem logisch-ontologischen Sinne bis ans Ende zu durchdenken, so ergibt sich hier nur eine Deutungsmöglichkeit, die darin besteht, daß man die Relativität des Unterschiedes zwischen »Schein« und »Sein«, »Erscheinung« und »Wesen« einsieht. Außer dem schroffen Gegensatzpaare »Falsch« und »Wahr« resp. »subjektiv« und »objektiv«, das hier ganz unangebracht erscheint, gibt es noch — was der antiken Philosophie ganz geläufig war, von der neuen aber meistens vergessen und geleugnet wurde — Seins- resp. Wahrheits g r a d e, — wie z. B. bei Plato der ganze Unterschied zwischen dem irdischen und dem ideellen Sein, dem *ὄντως ὄν*, als ein Unterschied eben der Seinsgrade, der relativen

Tiefe und Festigkeit des Seins gedeutet wird. Die begriffliche Erkenntnis erfaßt allerdings ganz objektive Zusammenhänge des Seins, die aber eben auf der Oberfläche des Seins liegen. Diese Oberfläche oder äußere Schicht des Seins *ist* aber nicht in *dem* Sinne und Grade, wie das Sein selber in seiner ganzen Tiefe und Fülle. Da sie eben nicht an sich, als ein selbstgenügsames, in-sich-abgeschlossenes Sein gedacht werden kann, sondern ihr ganzes Wesen in ihrer Bedeutung, als Vertreter der ganzen Fülle des Seins hat, so ist sie, isoliert und an sich genommen, trotz aller ihrer Objektivität vom erkenntnistheoretischen Stundpunkte aus, dennoch ontologisch eben als ein Schein- und Schattensein, kurz als ein inadäquates *Sein* zu betrachten. Daß aber das Sein selber nicht nur in seinem wahren Wesen, in seiner letzten Fülle und Tiefe *ist*, sondern zugleich dieses gleichsam wurzellose, auf der Oberfläche schwebende Schein- und Schattensein in sich schließt, — das gehört eben selber zum Strukturzusammenhange des Seins, zu seinen tiefsten und geheimnisvollen Eigentümlichkeiten, die nur religionsphilosophisch gedeutet werden können. Auf dieser Dualität des Seins selber gründet sich schließlich die Dualität zwischen intuitiver und begrifflicher Erkenntnis. Die intuitive Erkenntnis, ohne die es überhaupt keine Erkenntnis gibt, erfaßt das Sein — mehr oder minder vollkommen — in seinem Urgrunde und wahren Wesen, die darauf sich stützende begriffliche Erkenntnis hebt danach gleichsam sein irdisches Abbild hervor.

Hiermit ist unsere Untersuchung zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Die Frage: wie kommt es, daß wir in der Erkenntnisstruktur immer zweierlei haben und unterscheiden, und zwar notwendigerweise — nämlich die Wirklichkeit, den Gegenstand selber, und die Erkenntnis seiner — da doch, nach dem von Kant formuliertem Satze, wir »außer unserer Erkenntnis nichts haben, womit wir unsere Erkenntnis vergleichen könnten« — diese Frage entscheidet sich dahin, daß wir notwendigerweise *zwei* Erkenntnisse haben, von denen die eine, die intuitive, dem »Haben« oder »Sehen« des Seins selber in seiner konkreten Inhaltsfülle gleichkommt, die zweite aber ein ideelles gedankliches Schema, ein Komplex von abgesonderten Teilmomenten, gleichsam eine schematische Inhaltsübersicht dieses einheitlichen Seinsbildes bedeutet. An jedem Schritte unseres Erkenntnisganges müssen wir diesen begrifflich-systematischen Ideenkomplex — das Residuum unserer Erkenntnisleistung — mit dem konkreten inhaltsvollen Seinsbilde vergleichen, aus dem wir es schöpfen. Die Sinnwidrigkeit der gewöhnlichen Abbildtheorie des naiven Realismus besteht keineswegs darin, daß sie in der Erkenntnis überhaupt »Original« und »Abbild« statuiert; sie besteht nur darin, daß einerseits das »Haben«

des Originals unerklärt bleibt und dadurch gleichsam der widerspruchsvolle Begriff einer unerkannten Wirklichkeit postuliert wird und daß andererseits das Abbild als eine Realität für sich in der abgesonderten Sphäre des »menschlichen Bewußtseins«, gleichsam als photographisches Abbild im inneren des menschlichen Kopfes genommen wird. Wenn der Idealismus meint, die daraus entstehende Konfusion könne nur dadurch überwunden werden, daß Wirklichkeit selber als Idee gedeutet wird und in das Innere des Bewußtseins oder der Erkenntnis verlegt wird — ein Versuch, der, wie wir es im vorigen Teil unserer Untersuchung gezeigt haben, selber an seiner Sinnwidrigkeit scheitert —, so steht für uns hier nur der zweite Ausweg offen, nämlich die »Idee« oder »Erkenntnis« im Gegenteil in das Sein selber aufzunehmen, sie als Teilmoment des Seins zu fassen, wodurch die Dualität an sich, eben als eine modale, als die Dualität zweier Erkenntnis- resp. Seinsweisen bewahrt, ihre reale Abgeschiedenheit aber, und damit die ganze Widersinnigkeit eines gleichzeitigen Habens der Wirklichkeit selber und ihrer subjektiven Verdoppelung überwunden wird. Das »Abbild« kann keineswegs als reale »Kopie« oder Spiegelbild, gleichsam als Ideending für sich, neben den Seinsdingen existieren; haben wir hier wirklich »zweierlei«, so ist diese Zweiheit nicht im Sinne von zwei numerisch verschiedenen Dingen zu nehmen. Das Abbild wird hier vom Original nicht real abgezogen und in eine andere Seinssphäre — nämlich die des Bewußtseins — übertragen; beides — sowohl Original, als Abbild — sind nichts, als verschiedene Aufnahme- oder Erscheinungsweisen einer einzigen Realität. Das »Abbild« ist nicht »innen«, und das Sein nicht »außen«; beides ist an ein und derselben Stelle, zugleich innen und außen, — innen, insofern es eben »aufgenommen«, erkannt wird, außen, insofern der erkannte Inhalt in beiden Fällen der Gegenstand, das Sein selber ist. Wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: »nichts ist innen, nichts ist außen, denn was drinnen, das ist draußen«. Aber eben in dieser Gleichartigkeit sind es doch notwendig zwei Erkenntnismodalitäten resp. Seinsweisen, in denen unsere Erkenntnis sich verwirklicht.

Nun ist damit unsere Untersuchung noch keineswegs geschlossen. Müssen wir zwischen der begrifflichen Erkenntnis und dem intuitiven Seinsbilde unterscheiden, so kann zwar diese Unterscheidung dem gesuchten Unterschiede zwischen Erkenntnis und Sein irgendwie entsprechen, nicht aber mit dem letzteren genau zusammenfallen oder ihm identisch sein. Denn — auch das intuitive Seinsbild ist doch eben nur Bild, und nicht Sein selber, das gleichsam wiederum hinter ihm steht und sich von ihm unterscheidet. Es könnte scheinen, daß wir den

Idealismus mit seinem Prinzip der Geschlossenheit und Absolutheit der Erkenntniswelt noch gar nicht überwunden haben, das verzauberte Schloß, das die Erkenntniswelt vom Sein selber scheidet, gar nicht zerbrochen haben. Um diese Aufgabe definitiv und ganz unzweideutig zu lösen, müssen wir noch einen weiteren bedeutsamen Schritt auf dem von uns beschrittenen Wege vollführen.

II.

Was ist es, was ein Bild im allgemeinen von seinem Gegenstande, von der abgebildeten Realität unterscheidet? Zunächst schwebt uns hier die notwendige relative Armut des Bildes im Vergleich mit der konkreten Inhaltsfülle der Realität vor. So unterscheidet sich etwa ein Bild im engeren Sinne des Wortes von dem abgebildeten räumlichen Gegenstande schon dadurch, daß es die Tiefendimension zwar darstellt, aber nicht selber besitzt. Aber auch ein Skulpturbildnis, das selber alle drei Raumdimensionen besitzt, reproduziert doch nur die Oberfläche, die äußere Form des Gegenstandes, ohne seine innere Struktur nachzuschaffen. Und was auch die sichtbare Oberfläche des Gegenstandes betrifft, so kann offenbar auch das genaueste Abbild die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Inhaltsfülle nicht erreichen, sondern muß sich mit einer gewissen verallgemeinernden, d. h. verkürzenden Darstellung ihrer begnügen. In Analogie mit dieser Beziehung haben wir den Bildcharakter der begrifflichen Erkenntnis betont, die eben die intuitiv erfaßte Alleinheit des Seins in ihrer Fülle niemals wiedergeben kann, sondern ständig ein Teilmoment ihrer auf Kosten der anderen hervorhebt und fixiert.

Nun ist damit der wahre und tiefste Unterschied zwischen Bild und Realität noch keineswegs getroffen. Denn nicht nur der Begriff, als verkürzendes Schema, sondern auch das intuitive Seinsbild, das wir mindestens im Prinzip als die ganze Inhaltsfülle des Seins ideell umfassend denken können — wie schwierig oder auch praktisch unmöglich solch eine unendlich inhaltsvolle Intuition sein mag — ist, wie gesagt, doch nur Bild, unterscheidet sich also doch vom erfaßten Sein selber. Es muß also hier noch ein anderer Unterschied hinzukommen. Diesen tiefsten und prinzipiell wichtigsten Unterschied können wir zunächst so bestimmen, daß auch das adäquateste Bild, die umfassendste Intuition doch nur den I n h a l t der Realität erfaßt, nicht aber von der Realität selber Besitz ergreift. Nicht nur der Begriff des Apfels (resp. die begriffliche Erkenntnis seiner) kann uns den Apfel selber nicht ersetzen, sondern auch die adäquateste intuitive Erfassung seines Wesens in seiner ganzen Inhaltsfülle wird selber weder süß schmecken, noch uns sättigen können.

Ueber diese bis zur Banalität evidente Tatsache können uns alle Spitzfindigkeiten des Idealismus nicht hinweghelfen; und etwa Berkeleys Versuch, uns zu überzeugen, daß die Idee des Brotes, richtig verstanden, d. h. in ihrer Identität mit dem, was wir gewöhnlich unter Brot meinen, erfaßt, unseren Hunger ebenso gut stillen könne, wie das substantielle Brot selber, ist eben ein hoffnungsloser Versuch, eine unmittelbare Evidenz durch ein feines Sophisma aus der Welt zu schaffen.

Worin liegt aber dieser Unterschied zwischen dem adäquatesten Inhalt resp. Wesen eines Gegenstandes und dem Gegenstande selber in seiner greifbaren und massiven Realität? Er liegt offenbar in dem, was wir Idealität des »Inhalts« oder »Wesen« nennen. Und was heißt denn Idealität? Idealität ist offenbar mit Zeitlosigkeit identisch. Nicht nur die begriffliche Erkenntnis, sondern auch die anschauende Intuition trotz aller ihrer Konkretheit erfaßt eben nur die Oberfläche des Gegenstandes in dem Sinne, daß sie seinen zeitlos-ideellen Inhalt allein, nicht aber seine konkrete Realität in ihrer ganzen Massivität ergreift. Insofern man diese ideelle Beziehung mit einer konkret-realen Handlung vergleichen kann, darf man sagen, daß die Erkenntnis das auf der Oberfläche eines massiven Gegenstandes gezeichnete Bild herausreißt und von ihm Besitz ergreift, ohne sich des Gegenstandes selber zu bemächtigen. Was ist aber der Rest, der dabei übrig bleibt und das wahre reale Wesen, außerhalb des ideellen Wesens, des Gegenstandes selber bildet? Es ist dasjenige, was wir »Leben« oder »Leiblichkeit« im umfassendsten Sinne des Wortes nennen können und dessen Exponent das zeitliche Sein ist. Dieses zeitliche Sein, das reale Geschehen und die reale Dauer, bleibt notwendig außerhalb jeglicher anschauender Erkenntnis. Und zwar nicht nur im Falle, wo die Erkenntnis explicite auf das ideale Wesen selber gerichtet ist, wie in abstrakten Erkenntnissen. Auch die Erkenntnis eines ganz konkreten Zusammenhanges, eines hic et nunc Geschehenden oder Seienden, erfaßt eben, als Erkenntnis, sein ideales Wesen allein. Auch die Erkenntnis, daß »hier und jetzt folgendes beieinander oder nacheinander ist oder geschieht« verwandelt durch dieses »daß« das konkret seiende resp. geschehende in ein zeitlos-ewiges Wesen, d. h. eben in ein Bild seiner. Aus dem zeitlichen Geschehen wird dadurch eine ewig-unbewegliche Wahrheit. Es wird dem konkreten Leben entrückt und in die kalte durchsichtige Sphäre des zeitlos-ideellen erhoben. Deswegen ist jede Erkenntnis, auch die anschaulich-intuitive, kein Ergreifen des Seins in seinem ungeändert-wahrem Gehalte, sondern eine gewisse Verwandlung oder Verklärung seiner, die zugleich mit Verarmung verbunden ist. Wie König Midas dazu verdammt

war, daß alles von ihm berührte sich in Gold verwandelte, so daß er dabei verhungern mußte, so verwandelt sich alles von der Erkenntnis berührte in eine kalt-glänzende unbewegliche Idee, die das Bedürfnis nach heißer lebendiger Leiblichkeit des wahrhaft konkreten Sein nicht befriedigen, diese Leiblichkeit selber nicht restlos ersetzen kann. Nicht darin — wie wir es schon betont haben — besteht der wahre Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit, daß die erste als subjektives Gebilde im Menschenkopfe stecke, die letztere aber »da draußen« liege, und auch selbstverständlich nicht darin, daß die Idee den Inhalt der Wirklichkeit irgendwie verfälscht oder willkürlich verfärbt, sondern darin allein, daß Idee notwendigerweise nur einen zeitlos-unbeweglichen Extrakt aus der konkret-lebendigen Fülle der Wirklichkeit darstellt. Und zwar gilt das, wie schon gezeigt, nicht von der begrifflichen Erkenntnis allein, sondern auch von anschauender Intuition der Alleinheit selber.

Von hier aus gelangen wir zunächst zu einer genaueren Bestimmung dessen, was eigentlich unter wahrer Alleinheit des Seins selber verstanden werden muß, resp. zu der genaueren Unterscheidung zwischen der Alleinheit des Seins selber und der sie nachahmenden sekundären Alleinheit der intuitiven Erkenntnis.

Wir haben bis jetzt die intuitiv-erfaßbare organisch-kontinuierliche Alleinheit dem Begriffe, als diskret-isolierter Bestimmtheit entgegengestellt, und ihren Unterschied darin erblickt, daß nur die Alleinheit ein wahrhaft allumfassendes Ganzes ist, wogegen die Bestimmtheit einen Teilmoment auf Kosten alles Uebrigen, durch die Funktion des negierenden Sichabhebens von dem letzteren fixierend hervorhebt. Aus dem bis jetzt Gesagten könnte man mithin zu folgern geneigt sein, daß das Bestimmtheitsprinzip, nur insofern es sich auf Negationsbeziehung gründet (und also in den Denkgesetzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ausgedrückt wird) auf die Alleinheit unanwendbar bleibt, wogegen das reine Identitätsprinzip, wonach jeder Inhalt ein »Etwas überhaupt«, ein zeitlos-einheitlich Identisches ist, gleichermaßen auch für die Alleinheit Geltung besitzt. Denn auch das allumfassende Ganze, und nicht nur ein Einzelteil, ist »Etwas überhaupt«, nämlich das, was es eben ist, trotzdem es nichts »Anderes« außer sich hat, sondern alles Denkbare in sich schließt. Demgegenüber muß hier ein feinerer, tiefer liegender, bis jetzt außer acht gelassener Zusammenhang hervorgehoben werden, der das positive Moment des Bestimmtheitsprinzips (das Identitätsprinzip) mit seinem negativen verbindet. Alles Identische ist als strenge Einheit, gleichsam mit einem Male gegeben; es kann zwar Mannigfaltiges in sich fassen, umschließt es aber mit festen Formgrenzen, gleichsam mit eisernen Klam-

mern so, daß es eben zu einer strengen Einheit wird, zu einem numerisch »E i n e m«. Das Eine aber kann ohne Beziehung zum Anderen oder Zweiten gar nicht gedacht werden. Die allgemeine Form der Zeitlosigkeit oder Identität kann mithin zwar abstrakt von der Form des negativen »Sichabhebens«, als ein Moment für sich, unterschieden werden, ist aber mit dem letzteren so intim-unabtrennbar verbunden, daß sie gleichsam unaufhaltsam in diese letztere, also in die Form der Bestimmtheit, zu überfließen droht. Hier liegt der tiefste Grund vor, weshalb die Alleinheitsintuition gleichsam von selbst das innere Streben hat, in ein Begriffssystem zu übergehen, weshalb sie nur als Potenz zur begrifflichen Erkenntnis funktionieren kann.

Daraus folgt aber ein sehr wichtiges Ergebnis. Versuchen wir nämlich, ein wahrhaft und absolut allumfassendes Ganzes zu denken, das wirklich nichts mehr außer sich selber hat und zu keinem »Anderen« noch in Beziehung steht, so kann es eben nicht mehr unter der Form der Zeitlosigkeit resp. Identität gedacht werden. Oder, insofern »Gedachtsein« eben »im zeitlosen Wesen und in zeitloser Identitätseinheit Erfaßtsein« bedeutet, kann die wahre Alleinheit gar nicht im gewöhnlichen Sinne »gedacht« werden, sondern muß eben in einer anderen, m e t a l o g i s c h e n (im strengsten Sinne des Wortes) Form uns gegeben und für uns ergreifbar sein, von der wir weiter zu sprechen haben werden. Der hier angedeutete Zusammenhang berührt sich mit der bekannten Dialektik der Idee des Absolutes, das einerseits seinen Sinn im Gegensatz zum Relativen hat, andererseits aber als wahrhaft Absolutes, also nichtrelatives, nur dann gelten kann, wenn es das letztere nicht außer sich hat, sondern, wie Alles überhaupt, in sich befaßt. Ebensowenig kann das Absolute oder die wahre Alleinheit als etwas Zeitloses gedacht werden, zunächst aus dem einfachen Grunde, daß das Moment »zeitlos« eben nur in Beziehung auf das korrelative »zeitlich« seinen Sinn hat, also das Letztere durch die Negation selber schon voraussetzt und bei seiner Ausschließung eben nicht wahre Alleinheit sein kann.

Das wahrhaft Zeitlose im Sinne des r e i n Zeitlosen kann mithin eben nur in einer fertigen Bestimmtheit A (resp. in einem begrenzten Bestimmtheitskomplex ABC) adäquat ausgedrückt werden, wo das korrelative non-A, resp. der logische Uebergang zu ihm schon außerhalb des gedachten Inhalts bleibt. Daraus folgt der scheinbar paradoxe, tatsächlich aber durch ausführliche Analyse (die hier wegen Raummangel nicht vorgelegt werden kann) genau zu beweisende Satz, daß die logische Beziehung, die im Uebergange vom A zu »Etwas anderem« liegt, selber schon nicht als etwas r e i n Zeitloses gelten kann. Allerdings nicht in

dem Sinne, als ob sie selber zeitlich, im Sinne eines zeitlichen Geschehens wäre — was einen groben psychologistischen Fehler bedeuten würde, — wohl aber in dem negativen Sinne, daß sie das rein Zeitlose eben übersteigt und ein anderes Moment in sich enthält. Es ist nämlich falsch, Zeit und Zeitlosigkeit als ein letztes, elementar-unzerlegbares Gegensatzpaar aufzufassen. Eine genauere Analyse [1]) würde hier zeigen, daß sowohl Zeit im Sinne der begrifflich-mathematisch bestimmbaren Zeit, als also Nacheinanderfolge, als Verschiebung und Ersetzung des »Einen« durch das »Andere«, als auch das Zeitlose, insofern es als ein Gebiet für sich gedacht wird und dann als Reihe einzelner Bestimmtheiten, mithin als Zahl erscheint, in sich selber schon eine Korrelation tiefer liegender und primärerer kategorialer Momente der »Ruhe« und der »Bewegung« (des »Werdens«) enthalten. Die Zeit ist das Werden, insofern es, unter der Form der Ruhe oder der Bestimmtheit erfaßt, in ein Vor- und Nacheinander, in einen Wechsel einzelner fixierbarer Momente zerfällt. Das Zeitlose andererseits, als die »Ruhe«, kann nur durch die korrelative Form der Bewegung gedacht werden, durch die es als ein Nebeneinander einzelner Bestimmtheiten, mithin als Zahl erscheint.

Das wichtigste dabei für uns ist, daß das Zeitlose keine reine logische Priorität vor dem »Zeitlichen« besitzt; es kann als etwas an-sich Seiendes, als etwas schlechthin auf sich selber beruhendes gar nicht gedacht werden. Als solches ist es nur scheinbar, nämlich nur im begrifflichen Denken gegeben, dessen Wesen eben darin besteht, daß es seine eigene metalogische Grundlage außer sich selber hat und von ihr sich keine Rechenschaft gibt. Insofern aber das philosophische Denken seinem Wesen nach »transzendental« (im weiteren Sinne des Wortes) sein muß, nämlich die Bedingungen selber des begrifflich-bestimmten Seins und des begrifflichen Denkens aufzuklären hat und also zu einer »docta ignorantia«, zu der überbegrifflichen Sphäre gelangen muß, kann es in keinem »Zeitlosen«, also auch nicht im zeitlosen Bild der Alleinheit seinen Abschluß finden und es als etwas Selbstgenügsames und in sich Begründetes hinnehmen. Es kann sein letztes Ziel und seine höchste Kategorie nur in der absolutkonkreten Alleinheit erblicken, die nicht zeitlos, sondern überzeitlich ist, und aus der sich die Korrelation zwischen Zeitlosem und Zeitlichen erst entwickelt.

Seit altersher gibt es zwei Hauptrichtungen des menschlichen Denkens, zwei ontologische Auffassungsweisen, die gleichsam durch die Struktur des Seins selber nahegelegt sind und die sich darüber streiten, was als

---

1) Sie ist in meinem russischen Buche »Der Gegenstand der Erkenntnis« im Kapitel »Zahl und Zeit« gegeben.

»wahrhaft« oder »an sich« seiend gelten darf. Das ist der Empirismus und der ontologische Idealismus (resp. logische Realismus). Dem Ersten gilt als wahrhaft und primär Seiendes das Individuell-Konkrete, durch Zeit- und Ortslage bestimmte Sein, dem Letzten das Gedachte, der in sich ruhende ewige Inhalt, die zeitlose Wesenheit. Der Empirismus erblickt das Merkmal der Notwendigkeit, mithin des wahren Seins, im Momente des Kategorischen in seinem Gegensatze zum Hypothetischen, im unabweisbar-offenen Vorliegen eines Inhalts, in seiner »Faktizität« im Unterschiede vom reinem »Gedachtsein«, wo Alles gleichsam noch in der Schwebe der Möglichkeit bleibt. Der ontologische Idealismus erblickt dagegen das Merkmal des wahren Seins in der ideallogischen Notwendigkeit oder Unabdenkbarkeit der zeitlosen Wesenheiten im Gegensatz zu der Zufälligkeit alles Faktischen, das auch ganz anders sein resp. gedacht werden könnte, als es tatsächlich ist. Es ist der Unterschied zwischen dem Apodiktischen und dem rein Assertorischen, der hier betont wird.

Nun, es ist nicht schwer zu zeigen, daß beide Auffassungen zwar in den Maßstäben, die sie an das »wahre Sein« legen, ganz berechtigte Ansprüche erheben, daß sie aber selber in ihren positiven Lehren diesen Maßstäben nicht Genüge leisten. Worin besteht zunächst die unabweisbare Notwendigkeit der konkreten »Tatsache«? Offenbar doch darin, daß sie eine genau bestimmte Stelle in Raum und Zeit, also im raumzeitlichen Ganzen der Welt einnimmt. Das offen »hier und jetzt« vor unseren Augen Liegende ist doch — wie im ersten Teil unseres Versuchs schon gezeigt wurde — nur in Beziehung zu Vergangenheit und Zukunft, und zu dem Fernbleiben »anderswo« denkbar. Das Vergangene und Zukünftige aber, sowie das räumlich Entfernte, nicht unmittelbar Gegebene — mithin aber auch das nur im Zusammenhang mit ihnen mögliche hic et nunc Gegebene — ist schon das »Gedachte«, das im überzeitlichen Ganzen des Seins begründete. Die unabweisbar fest begründete Faktizität, die mit absoluter Notwendigkeit zusammenfällt, gehört mithin nicht der einzelnen, hic et nunc gegebenen Tatsache, als solcher, sondern nur dem überzeitlichen Ganzen des Seins in einer allumfassenden Einheit. Das ist zugleich auch daraus ersichtlich, daß jedes Erfassen, d. h. Bestimmen einer Tatsache, wodurch sie erst »gegeben« wird, ein Erblicken in ihr ihres zeitlosen Inhalts, mithin ein Hinausgehen über das reine hic et nunc in das Gebiet der überzeitlichen Ganzheit bedeutet. Der Empirismus hat schon ganz recht: die letzte Notwendigkeit gehört der Tatsache, dem unabweisbar vor uns Stehen eines letzten »Etwas«. Es gibt aber im strengen Sinne nur eine einzige Tatsache: das Vorhandensein des Seins selber in seiner allumfassenden Ganzheit;

alles übrige ist nur Teilmoment dieser primären Tatsache und kann selber nur auf dem Hintergrunde ihrer, also nicht »an sich« uns gegeben sein.

Worin besteht andererseits für den ontologischen Idealismus (wie er im logischen Realismus, im Rationalismus, im objektiven erkenntnistheoretischen Idealismus vertreten ist) die Apodiktizität, die Unabdenkbarkeit, die ideale Notwendigkeit eines zeitlosen Inhalts, einer Idee? Offenbar doch nicht in einer Einzelidee, als solcher, denn an sich ist sie eben bekanntlich nur hypothetisch, nur durch ein »wenn-so« denkbar. Sie liegt mithin im Zusammenhange ihrer mit anderen Ideen, also im Ideenreich, insofern es als eine Einheit, als ein Ganzes erfaßt wird. Nur der Zusammenhang zwischen A und B, nur die allumfassende systematische Ideeneinheit ist dasjenige, von dem ein kategorisches »*ist*« wahrhaft gelten kann. Nun, was ist aber diese Einheit? Versuchen wir sie, als das rein Zeitlose zu nehmen, so bleibt zunächst das zeitliche, zeitbestimmte Sein außerhalb ihrer, und die bekannte Schwierigkeit sowohl des Platonismus (in seiner klassischen »mittleren« Periode, im Gegensatz zur späteren Lehre Platos selber im »Sophistes« und »Parmenides«), als auch des modernen Panlogismus besteht eben darin, daß hier kein Weg zur Empirie, zu dem *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον* vom ideellen *ὄντως ὄν* zu finden ist. Nicht nur aber kann mithin das Ideenreich nicht als ein allerschöpfendes Sein gelten, es kann, wie vorher gezeigt, auch nicht als streng und absolut an-sich-seiend gedacht werden. Denn im Momente des Zusammenhanges, des logischen Ueberganges von einem zum Anderen, des Fichteschen »*Durch*« (Wissenschaftslehre 1804), also im Moment der Einheit steckt schon mehr, als reine abgeschiedene Zeitlosigkeit. Erkenntnistheoretisch kann das auch so gezeigt werden, daß das »Gedachte« als reine Zeitlosigkeit nur deshalb sich behaupten kann, weil es das »*Denken*« selber (selbstverständlich nicht im Sinne des psychologischen Vorgangs, sondern im Sinne des reinen Lebens- und Schaffensmomentes, das hier notwendig vorausgesetzt ist) schon außer sich hat und in der Abstraktion von ihm sich konstituiert. Kurz, das Zeitlose, oder die abstrakte Einheit, als reine Zeitlosigkeit, ist nichts, als ein Querschnitt durch das konkret Ueberzeitliche, die wahre allumfassende Einheit des Seins. Mithin fällt die logische Notwendigkeit oder Unabdenkbarkeit mit der absoluten Faktizität des Seins, als konkreter Alleinheit, zusammen. Sowohl Empirismus, als ontologischer Idealismus finden nur im *absoluten Realismus* ihre wahre Erfüllung.

Daraus erblicken wir wiederum das Ungenügende, nur »Bildhafte« aller theoretischen Erkenntnis überhaupt — nicht nur der begrifflichen Erkenntnis, sondern auch der ihr zugrunde liegenden theoretischen, an-

schauenden Alleinheitsintuition. Denn Alles »Gedachte«, sei es Begriffsbestimmtheit, sei es auch die Alleinheit selber, als objektiv geschautes Bild, ist eben nichts, als zeitloses »Wesen«, mithin »Idee«, und nicht das Sein selber. Man könnte das nicht nur in abstracto zeigen, sondern durch genauere Analyse bekräftigen, die dabei aufweisen würde, daß und warum für die rein theoretische Erkenntnis solche Zusammenhänge, wie die innere Beziehung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit, das Wirken von allgemeinen Kräften im Einzelwesen, das Wesen der Individualität, die Kausalität, als allgemeine und zugleich empirisch wirkende Schaffenskraft eigentlich im absoluten Sinne undurchsichtbar bleiben und die entsprechenden Theorien entweder zu Antinomien, oder zu künstlich verarmenden Konstruktionen führen [1]).

Und nun entsteht die große Frage, die mit dem Hauptproblem unserer Untersuchung zusammenfällt: wenn alle theoretische Erkenntnis — oder ist es nicht ein Pleonasmus, und darf man nicht einfach: alle Erkenntnis überhaupt sagen? — uns nicht das Sein selber, sondern nur das Bild seiner zugänglich macht — das Bild, das, zwar qualitativ-inhaltlich den Inhalt des Seins nicht nur genau wiedergibt oder »abbildet«, sondern mit ihm zusammenfällt und ihn selber erfaßt, dennoch aber nicht im Stande ist, die lebendige Fülle und Leiblichkeit des Seins in sich zu fassen und sie außer sich hat — wie und auf welche Art haben wir eben das Sein selber, das »Original« als solches? Ohne Lösung dieser Frage bliebe eben alles vorher Gesagte problematisch und ohne Fundament.

Jede gegenständliche Erkenntnis, welcher Art sie auch sei, jedes Gerichtetsein auf Etwas, was da zu erkennen ist, hat notwendigerweise seinen Gegenstand außer sich. Sie erreicht und berührt ihn zwar tatsächlich (und nicht nur illusorisch, wie es der Idealismus uns zu überzeugen versucht), aber eben nur so, wie ein Wesen ein anderes erreicht, ohne daß dadurch die Verschiedenheit und Zweiheit zwischen ihnen überwunden wäre. Auch das intimste und festeste »Haben« ist ein Verhältnis, wo der Habende und mithin das Haben selber sich vom gehabten Gegenstande unterscheidet. Jede gegenständliche Erkenntnis erkennt, wenn auch mit letzter Adäquatheit, Etwas vom Gegenstande, sagt Etwas über ihn aus, erfaßt oder umfaßt aber nicht im strengsten Sinne des Wortes den Gegenstand selber. Es ist immer eine cognitio circa rem, nicht eine cognitio rei. Und doch muß, damit der Sinn dieser gegenständlichen Er-

1) So ist z. B. sowohl für den Rationalismus (ontologischen Idealismus), als für den Empirismus charakteristisch, daß sie beide zur Verneinung des ursächlichen Zusammenhanges in seinem wahren ontologischen Wesen neigen. Ueber dies ganze Thema vgl. das letzte Kapitel meines erwähnten russischen Buches.

kenntnis gerechtfertigt sei, der Gegenstand selber, eben in seinem Unterschiede von allem seinen »Inhalte«, irgendwie gegeben oder zugänglich sein.

Unsere Untersuchung kehrt mithin, nachdem sie einen großen Kreis umschrieben hat, zu ihrem Ausgangspunkte zurück. Der erste Teil unseres Versuchs war der Untersuchung der gegenständlichen Natur der Erkenntnis im Sinne des Transzendenzbegriffes gewidmet. Es handelte sich dort darum, auf welche Weise der Gegenstand, als ein x, ein Unbekanntes, vor und unabhängig von seiner Erkenntnis, als Sein in sich, dennoch unverbrüchlich evident uns zugänglich ist. Die Lösung bestand in der Aufweisung der Seinsbezogenheit des erkennenden Subjekts, der Unmittelbarkeit, mit der das Sein — außerhalb jeder Erkenntnisbeziehung — bei und für uns dadurch ist, daß wir selber im Sein sind, daß also die Seinseinheit, die uns mit den Sachen verbindet, von vornherein unser unmittelbares Sein umfaßt und durchdringt. Hier handelt es sich um eine andere Seite derselben Beziehung. Das Sein muß uns nicht nur in seiner Verborgenheit, als ein dunkles, noch nicht durchschautes x, sondern auch in seiner wahren Inhaltsfülle, also wie es wahrlich an sich ist, wiederum vor- und unabhängig von aller gegenständlichen Erkenntnis irgendwie evident zugänglich sein.

Dies ist aber nur auf eine Weise möglich: wenn nämlich die unmittelbare, über der Subjekt-Objekt-Beziehung stehende und sie erst aus sich begründete Seinseinheit nicht der Erkenntnis — oder, insofern Erkenntnis eben gegenständliche Erkenntnis ist, dem Wissen — entgegengesetzt ist, sondern zugleich mit Wissen verbunden ist oder ein Wissen in sich enthält. Mit anderen Worten: gibt es ein Wissen, das nicht von auswärts an das Sein herankommt und es äußerlich erfaßt, sondern das als ein Selbsterhellen, eine Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung des Seins gelten darf — dann und nur dann allein kann das Sein, als solches — in seinem Unterschiede von allen erkannten Inhalten seiner, — zugleich gewußt werden.

Diese Selbstoffenbarung des Seins besitzen wir tatsächlich in dem, was *Lebenswissen*, *erlebendes Wissen* oder *wissendes Erleben* genannt werden kann. Schon im ersten Teil unserer Untersuchung haben wir auf diese Selbstmanifestation des Seins hingewiesen, das uns nicht durch die Vertretung einer Idee gegeben ist, sondern — im Sinne des richtig gedeuteten ontologischen Beweises und des cogito ergo sum — gleichsam in eigner Person von sich Zeugnis ablegt. Hier erübrigt es sich nur, diese Selbstmanifestation genauer zu beschreiben und in einen Zusammenhang mit den vorher erläuterten Erkenntnisbeziehungen zu bringen.

Was ist eigentlich unter »Leben« im innersten intuitiven Sinne dieses Begriffs gemeint, und wie ist ein Erleben überhaupt möglich? Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, unter »psychischem Leben« nur ein Geschehen oder ein Geschehniskomplex verstehen, das sich im abgeschlossenen Innern eines »beseelten« Wesens abspielt, ohne, als solches, irgendeine notwendige Beziehung zu etwas außerhalb dieses Wesens zu besitzen, gleichsam also ein Sieden und Sichbraten in seinem eigenen Safte, so ist ein Erleben schlechthin unmöglich. Selbst von sich selber — geschweige denn von anderen Wesen und von der »äußeren« Welt überhaupt — könnte sich ein solches Wesen auf Grund seines Lebensprozesses oder Lebensgehaltes keine Rechenschaft geben, denn jede Rechenschaft, jede Erkenntnis oder jedes Wissen enthält schon die Beziehung zu »Ideen«, als ewigen Inhalten, mithin setzt schon ein Transzendieren über das begrenzte Einzelwesen voraus. Tatsächlich aber besitzen wir ein intuitiv-innerliches Wissen zunächst von uns selber, dann auch von anderen Mitmenschen, und schließlich auch vom innersten Grunde und Gehalte der Welt und der Dinge überhaupt. Das ist aber nur möglich, insofern »Leben« eben nicht ein dunkles und dumpfes abgeschlossenes In-sich-sein, sondern ein wahres Erleben, ein Erfassen durch den inneren Lebensgang selber des wahren, unser begrenztes Einzelwesen übersteigenden Seins in seiner überzeitlichen Einheit ist. Leben ist als Erleben ständiges Transzendieren über das Einzelleben, oder — was dasselbe ist, — ein Hineinwachsen in dasjenige und immanentes In-sich-haben auch dessen, was außerhalb der Grenzen eines Einzelwesens, als solchen, liegt. Wie es der alte Herakleitos sagt: »die Grenzen der Seele findest du nicht, wenn du auch alle ihre Wege durchschreitest, so tief ist ihr Logos«.

Das Erleben ist mithin im seinem wahren Wesen eben wissendes Erleben oder Erlebniswissen. Es fällt mit dem dunklen unmittelbaren In-sich-haben des inneren »Lebens« keineswegs einfach zusammen. Nichts wäre hier gefährlicher, als die überrationale Fülle der Lebensintuition mit der dunklen Irrationalität des unmittelbaren Lebens zu identifizieren[1]). Das wissende Erlebnis ist im Gegensatz dazu helles inneres Erleuchten — Erfahrung in tiefsten Sinne des Wortes, nicht als sinnlich-äußere Berührung des Seins, sondern als ein In-sich-haben und In-sich-erfassen seiner. Es ist deshalb möglich, weil wir von Sein selber in seiner allumfassenden Einheit nicht geschieden sind, sondern es eben dadurch in uns haben, daß wir in ihm sind und von ihm durchdrungen und durchflutet sind. Wie die Erkenntisbeziehung zum Gegenstande überhaupt, als einem In-sich-seienden, erst dadurch möglich ist, daß wir vor und unabhängig

1) Ein Fehler, an dem die Bergsonsche Erkenntnistheorie sichtlich krankt.

von ihr das Sein selber dadurch unverbrüchlich fest besitzen, daß wir in ihm sind, so ist auch die Verwirklichung der gegenständlichen Erkenntnis, das Erkennen selber, im letzen Grunde erst dadurch möglich, daß das Sein — vor jeder gegenständlichen Intention — durch das Erleben seiner sich selber in uns manifestiert und sich uns offenbart. Das ist eben das vollwichtige, potentiell absolut adäquate Wissen, von dem sich im letzten Grunde alle unsere Erkenntnis nährt und das sie notwendigerweise unvollkommen durch »Ideen« in sich abbildet.

Worin besteht denn die Inadäquatheit dem Sein selber jeglicher theoretischer, gegenständlicher Erkenntnis? Wir sahen es: darin, daß sie alles Erkannte in »Ideen«, in »zeitlose Inhalte« verwandelt oder von seiner zeitlosen Seite allein erfaßt, auch wenn sie auf das zeitliche Sein selber gerichtet ist. Wie kann man aber das Zeitliche, als solches, in der Erkenntnis haben, es selber wissen, ohne es in etwas zeitloses zu verklären und zu verkürzen? Eben dadurch — und dadurch allein — daß man es i s t resp. e r l e b t , d. h. daß es sich selber in uns manifestiert. Erleben ist eben nichts anderes, als das konkrete Leben, als Geschehen und Wirken, nicht in äußerer Anschauung v o r sich haben — wodurch es eben zu einem unbewegt-ewigen Inhalte verstarrt — sondern in sich dadurch zu besitzen, daß man an ihm selber realiter teilnimmt. Zugleich aber ist Erleben als w i s s e n d e s Erleben das Haben des Zeitlichen samt seinem zeitlosen Aspekt, im Lichte seiner zeitlosen Idee — mithin also das Haben der konkreten Inhaltsfülle des überzeitlichen Seins, als einer organischen Einheit von Zeitlosigkeit und Zeit, von Idee und Leben. Diese letzte Einheit und Fülle ist eben nur der erlebenden, das Sein selber in sich habenden Intuition zugänglich, und ihr gegenüber ist jede theoretische Erkenntnis — auch die anschauende Alleinheitsintuition — nur eine partielle Abbildung, die das Sein in die Dimension der reinen Erkenntnis, der Idee, erhebt oder vielmehr in die Enge dieser Dimension allein hineinzwingt.

Dieser erkenntnistheoretische Zusammenhang fußt selber im letzten Grunde auf einem ontologischen: das Sein selber wird im erlebenden Wissen eben dadurch adäquat erfaßt, oder vielmehr es erfaßt in ihm durch unseren Geist sich selber, weil es eben selber nicht dunkles Sein ist, das auf einen fremden, es von außen her erleuchtenden Erkenntnisstrahl warten müßte, sondern L e b e n und W i s s e n an sich ist. So bewahrheitet sich das alte und tiefe Wort Plotins:

δεῖ τὴν . . . οὐσίαν οὐκ εἶναι τοῦ εἶναι σκιὰν, ἀλλ' ἔχειν πλῆρες τὸ εἶναι. πλῆρες δὲ ἔστι τὸ εἶναι, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ. ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, το ζῆν, το εἶναι ἐν τῷ ὄντι.

ἡ δε ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισϑεῖσα λογισμοῖς, ὅτι ἀεί ἦν πᾶσα καὶ ἐλλείπουσα ουδενὶ, . . . ἀλλ' ἔστιν ἡ πρώτη και οὐκ ἀπ' ἄλλης. καί ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία.

Plotin, Ennead. V, 6, 6. V, 8, 4.

Hier rundet sich der Zusammenhang unserer Untersuchung ab. Zwei scheinbar ziemlich verschiedene Themen haben uns beschäftigt: das Transzendenzproblem, die Frage nach dem Grunde unseres Glaubens an die wahre Realität der Gegenstände außerhalb unserer Erkenntnisbeziehung zu ihnen einerseits, und die Analyse der begrifflichen, resp. theoretisch-gegenständlichen Erkenntnis und der Aufweis ihrer metalogischen Grundlagen. Und doch stehen diese beiden Themen nicht nur in engstem Zusammenhange, sondern bilden zusammen eigentlich ein einziges Thema. Dies Thema ist die Rechtfertigung des Seinsbegriffs gegen den Versuch des Idealismus, ihn in Erkenntnis und Idee restlos aufzulösen. Denn wie Erkenntnistheorie überhaupt notwendig Ontologie ist — was jetzt in der deutschen philosophischen Literatur durch Hartmanns »Metaphysik der Erkenntnis« klar gemacht wurde — so läuft schließlich auch jeder erkenntnistheoretische Idealismus auf ontologischen Idealismus hinaus, und fällt mit dem letzteren zusammen. Schon Berkeley konnte sein »esse = percipi«, wie wir sahen, nur auf die kühne Behauptung stützen, das Brot, als Nahrungssubstanz, sei doch nichts anderes als eine durchsichtig-luftartige Idee; und nicht anders steht es mit dem kantischen und nachkantischen erkenntnistheoretischen Idealismus. Er kann sich im letzten Grunde nur auf die Behauptung stützen, das Sein sei mit dem Begriffsinhalte, mit zeitloser Idee identisch. Dagegen kann die wahre Lösung des erkenntnistheoretischen Problems nur in der Klärung des S e i n s begriffs in seinem Unterschiede von Erkenntnis und Idee liegen, d. h. in dem Aufweis des Ueberflusses von Einheit, Selbstgenügsamkeit, Fülle und Konkretheit, der ihm im Gegensatz zur »Idee« zukommt; mithin fällt diese Lösung mit dem Aufweis der metalogischen Grundlagen der begrifflichen Erkenntnis zusammen. Der Streit zwischen Idealismus und Realismus ist ein Streit zwischen Rationalismus (im weiteren Sinne des Wortes) und Intuitivismus. Die letzte Begründung des Realismus ist nur durch Widerlegung des Rationalismus möglich. Der absolute Realismus, zu dem wir im ersten Teile unserer Untersuchung gelangt sind, bewahrheitet sich voll, erst als konkreter Idealrealismus. Das Sein in seinem Unterschiede von jeglicher Erkenntnis ist uns dadurch zugänglich, daß die »Erkenntnis« oder »Idee« ebensowenig unser eigenes Wesen, wie das des Seins erschöpft. Denn um zu erkennen, muß man schon s e i n; dieses Sein ist in unserem Leben zugegen und mani-

festiert sich in dem erlebenden Wissen, in dem die das Sein selber ausmachende Einheit von Idee und Realität, von zeitlosem Wesen und zeitlichem Geschehen, für uns gegenwärtig wird. Wir haben mithin doch, trotz Kants großem Worte, Etwas, »womit wir unsere Erkenntnis vergleichen können«: das ist das Sein selber in seiner ganzen Fülle, wie es sich uns im erlebenden Wissen realiter und unmittelbar, ohne jegliche Vertretung, offenbart.

ÜBER DIE REPRÄSENTIERENDE UND BEGRÜNDENDE FUNKTION DES BEGRIFFS[1].

VON

ROBERT SCHINZINGER (OSAKA).

Es ist der Philosophie eigentümlich, auf- und weiterbauen und doch immer wieder von neuem anfangen zu müssen. Welcher Anfang und Ausgang könnte natürlicher sein als der in unserer gegenwärtigen Situation?

Die Situation zeigt Menschen in ihrer Welt, in praktischer Wechselwirkung und theoretischem Staunen und Fragen. Die Antwort suchen sie sich in sinnlichen und begrifflichen Symbolen zu geben. Es sind Zeichen, durch welche Weltausschnitte und Weltverhältnisse festgehalten werden sollen. Die skeptische Frage, ob überhaupt im ewigen Wandel und Wechsel des Lebens etwas festgehalten werden könnte, ist längst durch Sokrates erledigt, und schon die Situation des Menschen in seiner Welt, in praktischer Tätigkeit wie in theoretischem Fragen weist das Phänomen solchen geistigen Fixierens auf.

Ohne der Frage nach den Formen und Motiven des Wissens nachzugehen, soll versucht werden den Typus von Wissen zu finden, dem alle Wissensformen genügen — und irgendwie zugeordnet werden müssen, sofern sie überhaupt als Wissen sollen gelten können. Und zwar wird es für den deskriptiven Zweck dieser Einleitung genügen müssen, diesen Wissensbegriff klar, deutlich und verständlich zu machen.

Wissen will der Mensch von seiner Welt, was sie ist, und wie sie ist, und wie sie sich verhält und verhalten würde, auch wenn er selbst nicht da wäre. Das erste wird daher sein, den Umfang der Weltkenntnis zu erweitern, Erfahrungen (in vorwissenschaftlichem Sinne) zu sammeln. Das zweite, dieselben sicherzustellen, sich ihrer Unabhängigkeit von seiner

---

1) Die hier behandelten Probleme weisen, wie schon mehrmals hervorgehoben wurde, dringend auf eine Untersuchung von »Sinn und Sein« hin, die aber doch den hier gestellten Rahmen überschreitet und daher gesondert erscheinen soll.

Person zu versichern, indem er die Erfahrungen anderer Menschen heranzieht und endlich, da er doch auch von der Menschennatur möglichst absehen will, konstante Verhältnisse bei wechselnden Bedingungen festzustellen und zu ordnen sucht. Bei diesem Verhalten ist er gezwungen, sich selbst der Welt, und das Ganze dieser wiederum ihren Teilen gegenüberzustellen und alles durch Zeichen zu fixieren. Dies verleitet leicht zur Verabsolutierung des Gegensatzes zwischen ihm und der Welt, der er sich doch ursprünglich eingeordnet vorfindet. Die Art dieser Einordnung kann hier unerörtert bleiben, wo es nur gilt, den eigentümlichen Sinn dieses sich-auf-die-Welt-Beziehens, das wir Wissen nennen, aufzuhellen.

Wie nun auch die »Vorstellung« sein mag, die ich mir von etwas mache, so ist doch es selbst mir in der Vorstellung gegenwärtig, die Lampe, der Freund, ich selbst. Die positiven Wissenschaften lassen mich die Vorgänge erkennen, die jene Welterscheinungen mit mir verknüpfen. Das eigentümliche Scheinen des Sinnes aber, der sich durch dies alles hindurchzieht, mich jetzt durch tausend Vermittelungen unvermittelt mit jenem Weltausschnitt verbindet, läßt sich nur in jedem Augenblick unseres Lebens zu deutlicher Anschauung bringen; es ist in keiner Weise auf irgend etwas anderes zurückzuführen und aus einem solchen erkennbar zu machen.

Es ist auch nicht vergleichsweise deutbar oder sonst irgendwie der Vorstellung näher zu bringen, besonders wenn man bedenkt, wie alle Erklärung sich auf räumliche Vorstellungen zu beziehen liebt, welche doch gerade hier vor allem zu vermeiden sind. Alle Vergleiche mit körperlichem Haben, Sehen, Erfassen usw. sind irreführend. Es ist in gleicher Weise verfehlt, dieses Verhältnis als ein solches der Immanenz oder Transzendenz zu bezeichnen, da es hier weder eine Grenze zu überwinden gibt, noch etwas, worinnen geblieben werden müßte.

Auch ist daraus, daß zu jedem Wissen ein Wissender gehört, nichts für die nähere Bestimmung dieses Gerichtet-seins des Menschen auf seine Welt zu gewinnen. Zwischen der Sache und mir besteht das eigentümliche Verhältnis, daß jene, sofern sie hinreichend psycho-physisch vermittelt ist, für mich gewußt da ist, wobei es für unser Problem gleichgültig ist, ob dieses Dasein anschaulichen Charakter hat oder nicht. Unbekümmert um den Akt der Vergegenwärtigung ist, wo und wann auch immer an eine und dieselbe Sache gedacht wird, sie selbst uns gegenwärtig.

Wenn sich nun diese eigentümliche Leistung, etwas in und aus dieser Welt zu vermeinen, sich und anderen mit Hilfe fixierender Symbole gegenwärtig zu machen nicht weiter auf etwas anderes zurückführen, sondern nur als Urphänomen des Wissens aufweisen läßt, — wie soll eine Definition des Wissens möglich sein?

Wenn z. B. Max Scheler [1]), den mannigfachen speziellen Wissens- und Erkenntnisdefinitionen seine fundamentale und allgemeine Definition gegenüberstellend, Wissen als »Teilhaben« eines Seienden am »So-sein« eines anderen Seienden definiert, so erhebt sich, auch bei Uebereinstimmung in der Bestimmung des Wissens als einer Seinsrelation, doch der Einwand, daß Wissen gegenüber Sein und So-sein kein abgeleitetes ist. Die Definition scheint uns nur dann zu treffen, wenn »Teilhaben« eben schon als »wissendes Teilhaben« gedacht wird. Dies aber wollte Scheler eben vermeiden, um keine fehlerhafte Definition zu geben. Das zu Definierende soll nicht durch irgendeinen Begriff von Wissen, Bewußtsein usw. schon in die Definition hineingenommen werden.

Da sich nun aber diese eigentümliche Helle des Wissens und Bewußthabens aus keinen anderen Begriffen erzeugen läßt, ist es wohl angemessener, überhaupt hier auf eine Definition zu verzichten und an ihrer Stelle eine Verdeutlichung dieses Urphänomens zu versuchen. Damit stehen wir auf dem Boden der kartesianischen Lehre von der Unzurückführbarkeit des cogito, ohne daß wir deswegen, was Scheler wohl befürchtet, das ontologische Problem opfern müßten. Denn der spezifische Sinn der Wissensbeziehung (als reiner Sinnbeziehung im Gegensatz zu den ganz anders verlaufenden realen Vermittlungen) ist doch der geblieben, Weltausschnitte als füreinander da-seiend aufleuchten zu lassen.

Wie sich nun aber das Wissen als Erkennen aufbaue, verlangt eine Entscheidung darüber, ob der Begriff der Erkenntnis aus der Geschichte zu gewinnen sei, oder aber ob das historisch Gewordene erst an einem überhistorischen, d. h. apriorischen Begriff gemessen sein müßte. So viel ist offenbar, daß für die Deskription der Erkenntnis die historische Situation weit mehr herangezogen werden muß, als es bei der Bestimmung des allgemeinen Wissensbegriffs nötig gewesen. Aber es wird schwierig sein, aus der Geschichte der modernen Erkenntnistheorie eine übereinstimmende Definition von Erkenntnis zu gewinnen. Wieviel schwieriger noch muß es sein, für ganz andere Kulturperioden und Kulturkreise, deren Verhältnisse und Einstellungen zur Welt andere sind, eine einheitliche Formel zu finden. Vielleicht ist aber auch unsere Zeit zu sehr geneigt, gegenüber dem historisch Mannigfaltigen das menschlich Allgemeine zu vernachlässigen.

Das Wissen des Menschen um seine Welt entspricht hauptsächlich dem Bestreben, diese seine Welt in ihrem ganzen Umfang kennenzulernen. Das Erkennen aber will die Wahrheit erfassen. Es kann daher nicht wohl gefragt werden, ob Wissen möglich sei, wohl aber ob Erkenntnis möglich sei bzw. die Erfüllung ihres Ideals. Dieses Ideal wechselt in der

1) »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Leipzig 1926, S. 247 f.

Geschichte mit der gesamten Werteinstellung; gleich bleibt nur immer die Forderung der Wahrheit, aber nicht nur im Sinne von Brauchbarkeit, worin Wahrheit sich bewähren und erweisen kann, sondern im naiv ontologischen Sinne, daß nämlich der im Urteil als so und so beurteilte Sachverhalt auch so und so s e i. Eine andere Frage ist es, wie man sich dieses Verhältnis anschaulich machen könne, vor allem, wie die Wahrheit eines Urteils festzustellen sei.

Jedenfalls besteht die Forderung in ihrer Strenge, daß beim wahren Urteil die Aussage die Sache treffe, der Urteilssinn der intendierte gegenständliche Sinn selbst sei. Dabei kann von einer Uebereinstimmung zweier Bilder darum nicht die Rede sein, weil zwei gleiche Bedeutungen (dasselbe bedeutend) überhaupt nur eine sind.

Wie man sich aber das Verhältnis von gegenständlichem Sinn zum Gegenstande vorzustellen habe? Ob nicht doch wieder als ein solches von Urbild und Abbild? — Sicherlich nicht, da »Gegenstand-sein« ein Sinnverhältnis darstellt und nichts anderes bedeutet als »in seinem gegenständlichen Sinne gedacht sein«. Daß gegenständlicher Sinn dem Sein zukomme, daß also Sein überhaupt von einer Wissensbeziehung betroffen sein könnte, fällt mit dem Phänomen des Wissens überhaupt zusammen. Es ist dessen objektive Seite, die — zum mindesten partielle — Logizität des Seins, ohne die Wissen und Leben unmöglich gedacht werden könnten, also — unmöglich wären; denn, daß, was mit Notwendigkeit als seiend und so-seiend gedacht wird, auch s e i und s o sei wie es gedacht wird, dies ist die subjektive Seite, die allererste und f u n d a m e n t a l e V o r a u s s e t z u n g a l l e s s i n n v o l l e n D e n k e n s. Wir wollen es als »S a t z v o n d e r R e a l i t ä t o d e r o n t i s c h e n R e l e v a n z d e s D e n k e n s« bezeichnen.

Dieses Axiom läßt sich nicht auf die Definition der Wahrheit zurückführen, indem man etwa mit der Wertphilosophie sagt, daß, was mit Notwendigkeit als so-seiend gedacht wird, als so-seiend gälte, weil — es so gedacht werden soll. Denn vergegenwärtigt man sich, was eigentlich von der Wahrheit verlangt wird, so ist es dies, daß etwas so gedacht werden soll, weil es so i s t.

Außerdem sollte bei dem Versuch einer immanenten Behandlung des Wahrheitsproblems bedacht werden, daß Denken selbst eine Welterscheinung ist, also Seinscharakter hat.

Ein absoluter Skeptizismus, der jenen Satz von der Realität des Denkens bestreiten und damit jedes Wissen in Zweifel stellen wollte, kann natürlich mit logischen Mitteln, die er doch gerade verwirft, nicht widerlegt werden, vernichtet sich aber selbst durch seine absolute Unfruchtbarkeit im Verkehr des Menschen mit seiner Welt.

Der absolute Irrationalismus, der sich an die Welt hingibt, steht damit nicht am Ende, sondern erst am Anfang des Wissens und Erkennens. Dem Menschen ist seine Welt gegenwärtig; solches Gegenwärtigsein zu höchster Bewußtheit zu bringen, kann ihn das Fragen vergessen, ihm Erkenntnis als unnütz erscheinen lassen, aber nie Antwort auf die Frage, nie Erkenntnis sein.

Es kann auch keinen Sinn haben, von Erkenntnis eine Abbildung zu verlangen, da es dem Menschen nichts hülfe, noch einmal zu haben, was er schon hat.

Erkenntnis kann — es ist paradox — die Welt nicht wiedergeben, wie sie ist, obgleich sie nur wahr ist, sofern sie dieselbe gibt, wie sie ist.

Die Situation zeigte den Menschen um seine Welt wissend, wie er in Frage und Antwort Weltausschnitte und -verhältnisse festhält und durch Zeichen fixiert und dann als Erkennender Urteile und Begriffssysteme aufstellt, welche auf Wahrheit Anspruch machen.

Im Urteil »X ist a« wird von einem noch unbekannten X eine schon bekannte Bedeutung a ausgesagt. Dabei kann bekanntlich das Gemeinte verfehlt oder überhaupt eine leere Sinnverbindung für objektiv gehalten werden. Dies wird sich aber im Fortgang der Erfahrung als Irrtum erweisen. »X ist a« ist dann falsch verknüpft, a gehört nicht zu X, sei a nun irgendeine andere Bestimmung oder die der Existenz. Wenn somit a das Prädikat eines Existenzurteils bedeuten kann, ist damit schon gesagt, daß mit der Intension und Sinnbeziehung ein Existenzbeweis nicht gegeben ist, daß also an der Sache Essenz und Existenz getrennt zu denken sind, insofern Essenz oder ousia das überzeitliche Wesen, wissensbezogen das percipi posse der Sache selbst darstellt, Existenz dagegen ihr Real-sein als mögliches Weltverhältnis. Deswegen ist es doch die reale Sache selbst, welche in der Raum und Zeit überspringenden Wissensbeziehung überzeitlich fixiert wird. Unsere Intention geht daher auf das Sein selbst, und wir sind erst zufriedengestellt, wenn wir in der Bedeutung ein Sein zu haben überzeugt sind. Das Sein ist als ousia erfaßt, aber unvollständig, insofern sein modales Weltverhältnis noch unbestimmt geblieben ist. Für das Wissen ist also in gewissem Sinne das Sein durch die Bedeutung repräsentiert. Auch das Prädikat eines Existenzurteils repräsentiert ein Sein, nämlich das ideale Sein einer ontischen Modalität. Die Sinnverknüpfung im Urteil als idealer Bestand stellt ein Seinsverhältnis im weitesten Sinne dar, wodurch das unvollständig erkannte, anfänglich gewußte Weltsein ergänzt, verlängert und gestützt wird. Durch eine solche »Rettung der Phänomene« wird erst der Anspruch auf Sein begründet, und zu der repräsentierenden Funktion des Wissens tritt die begründende des Erkennens als Erweiterung und Vertiefung hinzu.

I. Die repräsentierende Funktion.

Die primitivste Form des Symbols, wenn man überhaupt schon von Symbol sprechen kann, ist die Gebärde. Die hinweisende Gebärde, wie wir sie schon bei den Tieren beobachten, meint etwas in dieser unserer Welt, hält es, wenn auch nur momentan, fest und macht einen anderen darauf aufmerksam. Also eine Art der Präsentation, die in Repräsentation übergeht, wenn die Gebärde selbständig wiederholt, auf zeitlich und räumlich Entferntes hinweist. Dem, der diese Gebärde versteht, wird durch die bekannten Assoziationen vermittelt, dieselbe Sache gegenwärtig. Diese Kunst, über Räume und Zeiten hinweg diese realiter vermittelte und doch sinnhaft unvermittelte Beziehung herzustellen, entwickelt sich mit der Ausbildung der Sprache zu der Beweglichkeit eines Denkens, welches sich auch auf Weltverhältnisse, die nicht sinnlich gegeben sind, und endlich noch weiter hinaus auf solche Beziehungen erstreckt, die gar nicht mehr in »dieser unserer Welt«, sondern erst in ihrer Eigengesetzlichkeit wie in einer zweiten Welt, in einem Reiche idealer Gegenstände aufweisen lassen.

Die Zeichen und Symbole ermöglichen es, daß dieselbe Sache intendiert wird, wenn auch die realen Weltverhältnisse sich längst geändert haben. Die Bedeutung des Zeichens beharrt in ihrer Intension auf dieselbe Sache als ein unveränderlicher, idealer, hinweisender Bestand. Diesen mit der Vorstellung eines Individuums, in der er einmal als Sinn lebendig war, zu identifizieren, ist daher ganz unmöglich. Die durch diese Bedeutung auf eine Sache gerichtete Wissensbeziehung als Lebensäußerung eines realen Subjekts ist also selbst zugleich reale Welterscheinung und idealer Sinn, aber erst dieser Sinn- und Bedeutungscharakter macht sie zur eigentlichen Wissensbeziehung. Sie wird unendlich differenziert durch die Art, wie der Mensch seine Umwelt bewertet. Hieraus ergibt sich eine enge Verflechtung subjektiver und objektiver Elemente des Wissens.

Die Welt gibt sich uns in der Wissensbeziehung als die Welt in eigenem, selbständigem Bestande; im realen Verkehr mit ihr erweist sich jedoch vieles an ihr als von unserer Subjektivität hineingetragen. Ein Versuch, die Welt deswegen als ein individuelles »Bild« zu interpretieren, müßte aber an dem Verhältnis realer Wechselwirkung und gegenseitiger Abhängigkeit, in der sich das Individuum mit seiner Welt weiß, scheitern. Es ist vielmehr durch die realen Vermittlungen alles Wissens der Einfluß der individuellen Subjektivität wohl begründet und an eine natürliche Grenze gebunden.

Um diesen Einfluß flüchtig zu überschauen, wäre zu erwägen:

1. der quantitative Ausschnitt dessen, was in unseren Lebens- und Wirkungskreis, in unser »Gesichtsfeld« irgend eintreten kann;

2. etwaige individuelle Differenzen in der Auffassung des Qualitativen und endlich

3. vor allem die durch die Lebensinteressen der Menschen bedingte Werteinstellung, wodurch gewisse Weltausschnitte und Beziehungen in den »Vordergrund« des Interesses treten, so daß die Welt mit Recht als in subjektiver Perspektive stehend angesehen werden kann.

Die kommunikative Natur des Wissens erleichtert nun den Versuch, die individuelle Einstellung in diesen drei Richtungen nach und nach zu eliminieren und somit die individuelle Perspektive in der Richtung auf eine allgemein-menschliche zu erweitern. Der quantitative Ausschnitt und die Schwankungen der Qualität fänden dann ihre natürliche Grenze an den Schranken der menschlichen Organisation einschließlich möglicher Verlängerungen derselben, sowie an den Grenzen der Umsetzbarkeit gewisser Qualitäten in andere (leichter meßbare). Zur Entsubjektivierung der Werteinstellung schließlich müßte der Bereich möglicher Wertbeziehung überhaupt abgeschätzt werden, wobei sich aber die Beziehung auf »den Menschen überhaupt« als typische Färbung nicht wird eliminieren lassen.

Gab es schon hier nur ein problematisches Ueberschauen der Grenzen, so geraten wir in Anbetracht der Perspektivität alles Wissens überhaupt an eine letzte, nicht mehr zu über-schauende Grenze.

Alles Wissen, so erkennen wir klar, ist als Wissen eines Subjekts notwendig perspektivisch.

Sein, nicht bezogen auf ein Subjekt, nicht in einer Blickrichtung gegenwärtig, sondern in sich selbst ruhend, unbezogen, unbeziehbar, ein solches Sein ist nicht gewußtes, sondern nur »an sich« seiendes Sein, also für unser Wissen ein idealer Grenzbegriff, der unbedingt Annäherung fordert, dessen Erfüllung aber nicht mehr Wissen und Erkenntnis wäre. Wissen ist immer ein Für-ein-Sein-sein, nicht ein An-sich-sein, wenngleich ein solches als Voraussetzung möglichen Für-ein-Subjekt-seins notwendig gedacht werden muß (Kant).

Ist also ein »absolutes Sein« Voraussetzung und Ziel aller Erkenntnis, so kann es doch nie Gegenstand der Erkenntnis sein, sofern Gegenstand nicht Voraussetzung und Ziel, sondern gegenwärtiges, gegenstehendes »Objekt« bedeutet. Die Perspektivität der Wissenssituation und die Seinsabsolutheit als Voraussetzung und Ziel bilden in ihrer gegenseitigen Beziehung den Grund der in der Einleitung erwähnten Paradoxie des Erkennens.

Wie uns etwas in einer Vorstellung gegenwärtig ist, so ist uns auch

die Welt in einem Weltbild gegenwärtig, das der Psychologe näher bestimmt. Dies Weltbild aber ist ebenso wie die Vorstellung eines konkreten keineswegs ein wirkliches Bild, das einer draußenliegenden Sache entspräche, sondern eben die subjektive Perspektive, in der wir um die Welt wissen. Keine wirklich neuzeitliche Psychologie kann sich mehr mit jener alten Theorie zufrieden geben, nach der unsere Welt aus Empfindungen, wie aus Bauklötzchen, konstruiert wäre. Man sollte auch in der Philosophie darauf verzichten lernen (vgl. Scheler a. m. O.).

Das Hineinspielen der Subjektivität also, das erst im realen Verkehr sich offenbart, ist individuell und gattungsmäßige Perspektive, in welcher ein »an sich« nicht nur als für irgendein anderes »an sich«, sondern für ein bestimmtes Individuum in einer bestimmten Situation in die Helle des Wissens getaucht ist.

Aus der Tatsache, daß sich alles Wissen in Symbolen und Aussagen vollzieht, welche die Sache bedeuten und ausdrücken, ergibt sich eine weitere Schicht von Subjektivität in der Verflochtenheit subjektiver und objektiver Momente des kundgegebenen Wissens: gegenständlicher Sinn gibt sich in ausdrückendem Sinn. Dieser ausdrückende Sinn ist gleichfalls Perspektive, wie sie sich aus dem Umstand ergibt, daß von der Unendlichkeit gegenständlicher Verhältnisse in den beschränkten, auf das Verstehen der anderen gerichteten Symbolen nur eine vom Erkenntniswillen diktierte Auswahl zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend ließe sich sagen, daß, von der Bedeutung der Symbole aus betrachtet, Gegenständliches in spezifischer Perspektive, als diese unsere Welt intendiert, als solche in der Bedeutung festgehalten bewußt ist. Metaphysisch betrachtet: eine Repräsentation des Universums in der Monade, welche jedoch keine Fenster zu haben braucht, weil keine Mauern sie vom Universum trennen. Die Repräsentation ist eben mehr Präsentation und die Grundfunktion des Denkens, etwas zu denken und zu bedeuten, was es selbst nicht ist, darf in keiner Weise körperlich interpretiert werden. Der rein geistige Vorgang des denkenden Beziehens (— die realen Vermittlungen stets vorausgesetzt —) ist seinem Sinne nach von der Seite des Subjekts reines »Gerichtetsein auf —« und reines »Dasein für —« von der Seite des Objekts. Dem Sein nach ist es das wirkliche Denken des Menschen in seiner Welt. Der Psychologie bleibt es überlassen, die Verhältnisse der realen Vermittlungen zu erforschen, und der Metaphysik gehört die Frage, wie dieses Aufleuchten von Sinn und Wissen überhaupt realiter möglich vorzustellen und zu begreifen sei.

Gegenständlicher Sinn wird als solcher erst in Reflexion und Erkennen offenbar. Der Standpunkt des unreflektierten, primären Weltwissens

kennt nur diese reale seiende Welt, welche unmittelbar in den Symbolen bedeutet ist. Indessen ist primär und unreflektiert bewußte Wirklichkeit, eine »reine Erlebniswirklichkeit« überhaupt nur eine Fiktion oder fiktive Rekonstruktion. Unser tatsächliches Weltwissen ist stets mit Reflexion durchsetzt und durch Erkenntnisformen fragmentarisch bestimmt, ganz abgesehen von nicht theoretischen Einflüssen. Die Welt ist stets in »Objektivierungen« bekannt. Daher mußte bis jetzt so allgemein von Zeichen und Symbolen gesprochen werden. Dadurch war die Fülle der Abstufungen von der einfachen Gebärde bis zum präzisen wissenschaftlichen Begriff beliebig getroffen. Es kam ja nur darauf an, wie ein solches Zeichen durch seinen Sinn als Bedeutung ein — sei es nun reales oder ideales — Sein in gewisser Perspektive festhält, repräsentiert. Die Perspektive kann dabei bis zur Falschheit verzerrt sein.

Es läßt sich nun aber nicht länger vermeiden, die Untersuchung auf das speziellere Gebiet der Erkenntnis zu konzentrieren und die repräsentierende Funktion im eigentlichen Begriff aufzusuchen. Der Begriff ist das Instrument der Erkenntnis, und unsere Einleitung hat schon gezeigt, daß ein Wissen, welches sich nicht in Begriffen auszudrücken vermöchte, nicht als Erkenntnis anzusprechen ist. Was im Urteil als vollzogene Synthesis oder Verknüpfung in Bewegung und Diskretion der Momente festgehalten ist, enthält der Begriff als gesetzte Einheit. Für das Problem des Sinnes besteht die Bedeutung des Urteils nicht anders als die des Begriffs.

Als Erfolg der theoretischen Bemühungen des Menschen um seine ihm problematische Welt stehen vor uns die historischen Formen der Wissenschaft. Sätze und Systeme von Sätzen. Insofern das in diesen Sätzen Ausgesprochene ein vom menschlichen Denken Aufgestelltes ist, liegt es nahe, es als Produkt des Denkens aufzufassen und die Momente seiner Produktion nicht nur historisch-psychologisch, sondern auch logisch auseinanderzulegen und damit die Beziehung auf das Sein als Beziehung auf einen Gegenstand überhaupt in das Denken hineinzunehmen. Die Bedeutung, in logischer Reinheit gefaßt, läßt sich ja als idealer Gegenstand theoretisch untersuchen. Die hier erwähnte Ansicht aber schreitet darüber hinaus, nach ihr sähe sich das Denken, welches sich auf eine ursprüngliche Realität gerichtet hatte, in seiner Konsequenz auf sich selbst zurückgeworfen.

Was aber kann dies besagen, daß das Denken den Begriff produziere?

Die Bedeutung eines Begriffs, wodurch der Begriff etwas begreift und bedeutet, ist, wie sich gezeigt hat, von der realen Vermittelung, durch die er allein von einem Individuum vorgestellt, in unserer Welt in Erscheinung treten kann, seinem Sinn- und Bedeutungscharakter nach völlig unabhängig. Wer ihn (den Begriff) zuerst gedacht hat, das ist für den aus-

drückenden Sinn psychologisch-historisch relevant, berührt aber nicht den gegenständlichen Kern. Bedeutungen, welche dasselbe bedeuten, sind, so wurde es schon als Phänomen des Wissens aufgezeigt, gar nicht Bedeutung e n , sondern nur eine Bedeutung.

Die Produktion könnte daher nur eine solche des »Bewußtseins überhaupt« sein. Soll jedoch daraus nicht ein metaphysisch absoluter Geist werden, so kann es nichts anderes bedeuten als entweder die Einheit der Begriffe und Sätze, unter deren Voraussetzung allein Wissen und Erkennen eines Gegenstandes als möglich gedacht werden kann, oder aber Perspektivität überhaupt, mögliche Beziehung auf irgendein Subjekt.

Wenn es nun auch möglich ist, aus dieser Beziehung gewisse allgemeinste Kategorien »herzuleiten«, d. h. mit dieser Grundkorrelation in systematische Beziehung zu setzen, so ist es jedenfalls unmöglich, die Unendlichkeit möglichen Sinnes auf diese Weise produzierbar zu denken.

Auf keinen Fall läßt es sich als reale Produktion deuten; Begriffsbildung darf nicht als Sinnerzeugung gelten. Ein in verschiedenen Weltverhältnissen identisch aufgefaßter Sinn läßt sich nicht als jeweils im Vollzug wirklichen Denkens neu hervorgebracht denken. Als gegenständlicher Sinn gehört er zu dem im Begriff bedeuteten Gegenstande, sei dieser nun realer oder idealer Natur. Denn er ist das Sein, wie es in der Bedeutung gegenwärtig ist, aber ohne die subjektive Perspektive gedacht. Der ausdrückende Sinn dagegen gehört zur subjektiven Perspektive, und nur wo e r Interesse findet, z. B. in der Kunst, tritt die Produktion in den Vordergrund. Wer also ein mögliches Tongefüge als idealen Gegenstand zum ersten Male erschaut und in der Niederschrift seiner Komposition durch Zeichen fixiert hat, dies hat ein ganz anderes Interesse als die Frage, in welcher Weise der ideale Bestand dieses möglichen Tongefüges s e i , bevor es einmal zuerst in der Phantasie des Künstlers wirklich wird, und unabhängig von seiner jeweiligen Realisation in der Vorstellung des Verstehenden. Anders bei der wissenschaftlichen Begriffsbildung: Das S e i n der Fallgesetze unabhängig von der Formulierung Galileis als mögliche Sinnbeziehung vor der Realisation in der Vorstellung des Entdeckers beansprucht dagegen besonderes philosophisches Interesse.

Dieser unproduzierbare gegenständliche Sinn ist das vorauszusetzende In-sich-bestimmt-sein des Gegenstandes, und zwar ein unendliches, in Anbetracht aller möglichen Beziehungen zur Totalität des Seins, wodurch der Gegenstand erst Bestimmtheit erhält. Dies Für-sich- oder Im-Ganzen-unendlich-bestimmt-sein oder -bestimmbar-sein will der Begriff als Für-das-Denken-bestimmtes ausdrückend bedeuten.

So ist die (nach Lask »abbildliche«) Region des Begriffs und Urteils

zwischen die perspektivische einerseits und die als unperspektivisch postulierte rein gegenständliche Region andererseits eingeklemmt. Aus dieser eigentümlichen Mittelstellung erklären sich die verschiedenen Auffassungen des Logischen. Ferner erklärt sich hieraus die historische Perspektive, in welcher Erkenntnisurteile relativiert erscheinen können, ohne doch der Subjektivität anheimzufallen oder sonst in ihrem Wahrheitswert beeinträchtigt zu sein.

Von der Unendlichkeit des Seins mit seinen unendlichfach unendlichen theoretischen möglichen Sinnbeziehungen ist nur eine perspektivische Auswahl durch die Bedeutung des Begriffs festgehalten. Der Gesichtspunkt, unter welchem die Auswahl getroffen, der Begriff gebildet ist, kann naturgemäß nicht unabhängig sein von der historischen Situation. Die Auswahl erfolgt nach Maßgabe der konkreten Aufgabe und allgemeiner Erkenntnisideale und Wertschätzungen; nicht zuletzt mit Rücksicht auf das am ehesten Erreichbare. Worin der eigentliche Erkenntniswert der Begriffsbildung begründet ist, läßt sich an dieser Stelle noch nicht einsehen. (Es ist dies überhaupt Gegenstand einer ausgeführten Logik.) Nur so viel ist klar, daß zur Vermeidung einer bis zum Irrtum entstellenden Perspektivität objektive Notwendigkeit vorliegen muß. Da dieselbe an der primär bewußten (sogenannten anschaulichen) Weltwirklichkeit nicht abgelesen werden kann, muß sie wohl aus der systematischen Einheit der Erkenntnisurteile unter Beziehung auf diese unsere Welt, also auf »mögliche Erfahrung« zu gewinnen sein. Wenn nun auch eine solche Objektivität »immanent« genannt werden kann, so wird dadurch der in der Einleitung eingeführte Satz von der Realität des Denkens nicht widerlegt; derselbe ist vielmehr die Voraussetzung für den Erkenntniswert des »immanent« Objektiven.

Damit bleibt auch die repräsentierende Funktion des Begriffs bestehen als h i n w e i s e n d e r Charakter der Bedeutung, in welcher und durch welche die Weltausschnitte und -verhältnisse perspektivisch als das Sein festgehalten und in ausdrückendem Sinn kundgegeben sind.

Warum dieser hinweisende Charakter der Bedeutung als »repräsentierende Funktion« bezeichnet worden ist, bedarf einer näheren Erklärung:

Das Verhältnis von Sein und Denken ist historisch aufs engste mit dem Begriff der Repräsentation verbunden. Es ließe sich die Geschichte der Philosophie als Diskussion dieses Begriffs darstellen, und es drängt sich die Vermutung auf, daß damit ein wesentliches Problem des Wissens berührt sei. Es sollte deshalb hier untersucht werden, was eine repräsentierende Funktion des Begriffs bedeuten dürfe und leisten könne. Die

naivste Form von Repräsentation, in der Art, wie jemand sich durch einen andern repräsentieren läßt, begegnet uns beim Wissensproblem als die Art, wie ein sinnliches Symbol eine Bedeutung repräsentiert. Dies ist von untergeordneter Bedeutung, da wir nicht in Buchstaben und Lauten, sondern in Begriffen, den repräsentierenden Bedeutungen selbst, denken sollen. Für den Begriff kommt also nur diejenige Form von Repräsentation in Betracht, in der die Bedeutung als repräsentierend gelten könnte.

Wenn das Verhältnis der Bedeutung als reinen Sinnes zum Sein als ein solches der Repräsentation im eigentlichen Sinne angesehen werden dürfte, so also, daß das Eine, Vorhandene, das andere, nicht Vorhandene, repräsentierte, dann müßte das Sein als für das Denken nicht Vorhandenes gelten, sogar ganz fortfallen, wenn das Vertrauen auf die Legitimation der Bedeutung untergraben würde. Sobald nämlich nicht mehr, wie z. B. bei Malebranche ein göttlicher Geist die repräsentierende Idee mit dem Sein verbindet, fällt jede Möglichkeit, das Repräsentationsverhältnis objektiv festzustellen, hinweg.

Nun können wir aber das Sein nur in der Bedeutung haben, Bedeutung im weitesten Sinn, und die Art, wie eine Bedeutung »etwas« bedeutet, bleibt die einzige Art von Repräsentation, welche für den Begriff in Betracht kommt. Sie wurde in der vorangehenden Untersuchung als »hinweisender« Charakter der Bedeutung näher bestimmt.

Dieser Einsicht verschließt sich aber jede Theorie, die an einer bildhaften Vorstellung des Begriffs festhält, selbst dann noch festhält, wenn sie die Abbildtheorie bekämpft; denn bildhaft ist noch jede Auffassung, welche die Bedeutung in Entfernung vom Sein, und abgeschlossen gegen dasselbe, wie es als diese Welt (wenngleich problematisch) unreflektiert primär bewußt gegenwärtig ist, isoliert. Gestützt wird diese Ansicht gern durch ein Argument, das aus dem Kampf gegen den Sensualismus stammt:

Wenn nämlich, so wird argumentiert, die sensualistische Theorie vorausgesetzt wird, dann fällt es nicht schwer, dieselbe durch den Nachweis gedanklicher Elemente in unserem Weltbilde zu widerlegen. Damit hat man aber die Welt in sensuelle und intellektuelle Faktoren eines Weltbildes aufgelöst und durch diese fragwürdige psychologische Interpretation des platonischen Gegensatzes von »aistheton« und »noeton« den Zugang zu dem rein noetischen Sinncharakter des Logischen versperrt. Damit fällt natürlich auch die Beziehung auf ein Sein. Dafür bietet das Problem der Empfindung und des sinnlichen Materials, die »Affiziertheit der Sinne« diesem Standpunkt die größten Schwierigkeiten. Die Aufteilung in Stoff und Form gelangt endlich, da in der mittleren Region, was hier

Stoff ist, dort Form wird, zu einer letzten Form und zu einem letzten Stoff. Was könnte ein solcher Urstoff bedeuten? Diese unsere Welt?, das »aistheton?« — Diese problematische Welt sollte aber doch eben Stoff in Form sein! Ein metaphysischer Urstoff? — Dieser wäre aber als Prinzip doch wieder idealer Begriff, Form! Es bleibt somit wohl nichts anderes als das Chaos der Sinnesempfindungen, dieses Residuum einer veralteten sensualistischen Psychologie, doch wieder nur eine »Abstraktion«. Wenn diese Abstraktion überhaupt einen Sinn haben soll, dann nur auf dem beschränkten Gebiet einer atomistischen Psychologie, nicht aber in der Bedeutungslehre.

Das Problem der Repräsentation hat sich kompliziert, da die Beziehung der begrifflichen Bedeutung auf das Sein nicht allein von der schlichten Art ist, in der die einfachen Wissenssymbole unreflektiert gewußtes Weltwirkliches »repräsentieren«. Die Bedeutung geht nicht mehr allein auf einen realen oder idealen Gegenstand, sondern im Erkenntnisurteil auf beides, in idealen Gegenständen auf reale Weltmomente: Der Urteilssinn soll als gegenständlicher Sinn des Seins gelten. Die Unendlichkeit wirklicher und möglicher Weltverhältnisse und -beziehungen erweitert den Begriff von Welt über die dinglich-anschauliche Realität hinaus zu einem Begriff von Sein, welcher die ideellen Bestände einschließt, die zum Teil durch komplizierte Bedeutungsreihen mit der primär bewußten Wirklichkeit zusammenhängen. Indem hierbei die in speziellen Idealwissenschaften systematisch erforschbaren Sinngebilde auf diejenigen Begriffe bezogen sind, welche das Reale repräsentieren, entsteht die eigentümliche Erkenntnissituation, daß die reale Welt als durch ideale Bedeutungen bestimmt zu denken ist.

Die vermittelnde Beziehung innerhalb der Bedeutungssphäre weist eine weitere Art von Repräsentation auf; man könnte sie »immanente« Repräsentation nennen. Isolierte Bedeutungen vermögen keine Erkenntnis zu geben. Erkenntnis verlangt Einheit. Um sich aber zu einer solchen zusammenschließen zu können, muß eine Bedeutung auf andere hinweisen, die Einheit in den Momenten und die Momente in der Einheit irgendwie »repräsentiert« sein [1]). Diese Repräsentation innerhalb des Bedeutungszusammenhangs, als notwendige Voraussetzung, geht nun aber schon in das über, was wir als »begründende Funktion« im folgenden untersuchen werden.

---

1) Vgl. hierzu E. Cassirer, Philos. der symbol. Formen, Berlin 1923, Bd. I, S. 32 ff.

II. Die begründende Funktion.

Darüber besteht wohl kein Zweifel, daß Erkenntnis darin bestehe, von dieser unserer Welt wahre Aussagen zu machen und dieselben möglichst systematisch zu ordnen. Was es heißt, »wahre« Aussagen zu machen wurde anfangs allgemein umrissen; zur näheren Bestimmung dient nicht nur das Folgende, sondern jede erkenntnistheoretische Untersuchung.

Daß die Sätze und Systeme von Sätzen von Menschen in einer bestimmten historischen Situation und im Hinblick auf konkrete Aufgaben aufgestellt werden, erwies sich unseren kurzen Erwägungen (S. 11) als durchaus verträglich mit ihrem Anspruch auf »Objektivität«. (Die mittlere Region des Logischen kann den gegenständlichen Sinn nur in Perspektive geben.)

Zur Vermeidung einer einseitigen, bis zu »Falschheit« führenden Verzerrung der Perspektive kann die Evidenz, welche für die einfachen Formen der Repräsentation genügte, nur noch in methodischer Erweiterung als Kriterium der Wahrheit dienen, d. h.

die Evidenz des Wissens muß durch die Evidenz der Begründung ergänzt werden.

Daß überhaupt begründet werden soll, daß der einfache Daseinssinn nicht als endgültige Erkenntnis anerkannt wird, ist das Spezifische des erkennenden Denkens überhaupt. Ihm ist nichts daran gelegen, eine unendliche Fülle von Daseins-sinn zu haben, oder diese Fülle in abkürzenden Symbolen nur übersehen zu können.

Damit begibt sich unsere Untersuchung offenbar auf ein gefährliches Gebiet, das schon einmal gestreift worden ist. Wenn es nämlich die Tendenz der modernen Wissenschaft sein sollte, sich mit bloß abkürzenden und ordnenden Zeichen zu begnügen, kann es dann überhaupt einen Standpunkt geben, der dieses Erkenntnisziel kritisieren dürfte? Macht er sich nicht vielmehr als Schwärmerei und mythische Weltauffassung lächerlich? Wenn schon einmal zugegeben ist, daß der historisch gewordene Begriff von Erkenntnis zur Grundlage der Erkenntnisdefinition zu machen ist, ist damit nicht jede Selbständigkeit der Kritik in Frage gestellt?

Da bleibt nur ein Ausweg, und der ist, zu untersuchen, ob der Stand der wissenschaftlichen Forschung nur eine Deutung zuläßt.

Man braucht nur auf die divergierenden Theorien der Schulen hinzusehen, um zu finden, daß eine solche Festlegung unmöglich ist.

Ein positiveres Argument bietet die Tatsache, daß heute die Geisteswissenschaften in ebendemselben Maße einem anderen Erkenntnisziele zustreben, als die Naturwissenschaften sich immer mehr positivistisch-formalistisch interpretieren. Dem entspricht es z. B. auch, daß Max Scheler dieses positivistische »Herrschaftswissen« von fundamental verschiedenen anderen Wissensformen unterschieden wissen will [1]).

Gesetzt aber, die Resultate der wissenschaftlichen Forschung ließen sich wirklich vom

1) »Die Wissensformen und die Gesellschaft«, Leipzig 1926.

Standpunkt der positiven Forschung aus nur als Ordnungs- und Abkürzungssymbole einwandfrei bestimmen, so bräuchte doch diese Bestimmung noch nicht erschöpfend zu sein. Es ist vielmehr zur Genüge bekannt, daß die meisten Gelehrten mit dem in ihren Symbolen Bedeuteten und Gemeinten als mit Realitäten rechnen. Eine wirklich objektive Einsicht wird aber erst aus der erkenntniskritischen Ueberlegung gewonnen, wie es als möglich zu denken sei, daß die problematische Wirklichkeit sich überhaupt ordnen und in abkürzenden Bedeutungen überschauen läßt. Die psychologistische Auslegung Kants konnte nur vorübergehend als Antwort gelten und hat ihren historischen und sachlichen Wert wohl gerade darin, zu ihrer eigenen Widerlegung Anlaß gegeben zu haben. Aber auch selbst ein solcher Psychologismus würde, wenn er von Empfindungen und Vorstellungen spricht, damit nicht die abkürzenden Zeichen, sondern das durch dieselben Abgekürzte und Bezeichnete, also ein Wirkliches meinen.

Daß sich Wirkliches überhaupt gedanklich festhalten und abgekürzt intendieren läßt, setzt eben voraus, daß, was als Wirklichkeit bezeichnet wird, in sich selbst die sachlichen Voraussetzungen für die Möglichkeit solchen Festhaltens erfüllt. Und da dieses Abkürzen doch allein erst dann seinen vollen Zweck erreicht, wenn es auch das noch nicht Gewußte antizipierend mit umfaßt, muß weiterhin eine »Affinität der Erscheinungen« vorausgesetzt werden, ein In-sich-bestimmt-sein des Wirklichen, welches dann in den Symbolen des erkennenden Denkens als »gesetztes« ausgedrückt ist. Damit sind wir wieder da, wo wir von unserer Linie abgewichen waren, nämlich bei der Feststellung, daß das erkennende Denken nicht das Dasein hinnimmt oder nur abbreviatorisch überschaut.

Erkenntnis stellt *den* Zusammenhang des Wirklichen (immer in Perspektive) dar. Daß sich ein solcher nicht unmittelbar legitimieren kann, zwingt uns keineswegs zu einer skeptischen Restriktion des Wahrheitsbegriffes. Die Wahrheit eines Satzes ist ja nicht davon abhängig, ob wir ein absolutes Kriterium dafür haben. Vielmehr ist gerade dies das Eigentümliche des wissenschaftlichen Denkens, auf dem Wege einer *indirekten* Begründung die Wahrheit eines hypothetisch aufgestellten Satzes zu erweisen. Es ist dies geradezu die Grundhypothesis aller wissenschaftlichen Arbeit, die auch selbst ihre Rechtfertigung erst im Fortgang und praktischen Erfolg dieser Arbeit erfährt. (Der Pragmatismus irrt, weil er aus denkökonomischen Gründen das Kriterium für die Definition ausgibt.)

Als Erweiterung des in der Einleitung angeführten Satzes von der ontischen Relevanz des Denkens (daß, was mit Notwendigkeit als seiend und so-seiend gedacht wird, auch *ist* und *so* ist, wie es gedacht wird —) läßt sich nunmehr unter Beziehung auf die Funktion der Begründung der Satz aufstellen, *daß das und nur das in der Erkenntnis als seiend gelten darf, was hinreichend begründet ist.*

Da Vollständigkeit der Begründung an keinem Punkte erreichbar sein kann, liegt der Nachdruck auf diesem »hinreichend« (dem »hikanon« in Platons Phaidon).

Unter dem Gesichtspunkt der Leistung für die Begründung treffen auch so verschiedene Lehren zusammen wie die, daß das Denken nur erkenne, was es selbst m a c h e , und die andere, daß Erkennen A b b i l d u n g sei. Man kann nämlich in der Weise von Abbildung sprechen, wie die Mathematik die Punkte einer Ebene auf eine Kugel »abbildet«. Erkennen als Transformierung in die Sphäre des Begriffs und zugleich ein Machen von Modellen zur »Rettung der Phänomene«. Daß dabei hinreichend begründete Modelle und Hypothesen sich im praktischen Verkehr mit unserer Welt nicht nur zufällig bewähren, sondern daß sie sich notwendig bewähren müssen, dies ist transzendentallogisch die Voraussetzung der Erfahrung; ontologisch ist es als Konsequenz des Satzes von der ontischen Relevanz des Denkens die Voraussetzung jedes sinnvollen Denkens und Handelns.

Die fundamentale Bedeutung der Begründung dürfte damit deutlich geworden sein, und es kommt nun darauf an, diejenige Funktion des Begriffs herauszuarbeiten, welche sie allererst ermöglicht.

Die Begründung verlangt Zusammenhang, und dieser muß, um vollständig zu sein, die verschiedensten Gebiete und deren Voraussetzungen umfassen. Darunter fallen vor allem diejenigen allgemeinster Art, welche schon der nicht-wissenschaftlichen Fixierung von Weltausschnitten voranzustellen sind. Schon in der Bedeutung des schlicht hinweisenden Symbols ist eine Fülle gegenständlicher Bestimmtheit implizite enthalten, da kein Weltausschnitt schlechthin chaotisch d a ist.

Diese Voraussetzungen sind teils solche des Erkennens, teils solche des Seins; d. h. kategoriale Bestimmungen, unter deren Voraussetzung allein Erkenntnis von Weltausschnitten sich als möglich denken läßt, und solche, unter deren Voraussetzung allein Dasein und S o s e i n von Weltausschnitten sich als seiend möglich denken lassen. Aber auf diese Scheidung und darauf, ob es ein Prinzip der Auffindung und Ordnung dieser allgemeinsten Kategorien geben kann, darf hier nicht eingegangen werden. Soviel ist jedenfalls klar, daß die Bedeutung eines Symbols eo ipso gegenständliche Bestimmtheit enthält, die sich automatisch einem eigengesetzlichen Zusammenhang einordnet. Mit anderen Worten: d e r g e g e n s t ä n d l i c h e S i n n e i n e r B e d e u t u n g g e h ö r t d e r R e g i o n g e g e n s t ä n d l i c h e n S i n n e s ü b e r h a u p t a n. (Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und: Die daseienden Dinge haben am wahren Sein der Ideen teil.) Es wurde schon in der Einleitung (S. 4) gesagt und wird wohl jetzt noch deutlicher geworden sein, daß die ontologische Voraussetzung tatsächlicher Erkenntnis die zum mindesten partielle Rationalität der rein gegenständlichen, »theoretischen« Region ist.

Die Region gegenständlichen Sinnes ist nun weder das An-sich-sein, noch ist sie etwas außer dem Sein. Sie ist das unendliche In-sich-bestimmt-sein des Seins und gehört ihm an, wie die »ousia« dem einzelnen Seienden. Es ist dies selber, nur eben nicht in einem zeitlich fixierbaren Moment seiner Existenz, sondern in seiner beständigen »Gestalt«, in seiner unendlichen Bestimmtheit und Bestimmbarkeit [1]).

Aber weder die Bedeutung des nicht-wissenschaftlichen noch die des wissenschaftlichen Begriffs kann als rein gegenständlicher Sinn gelten, auch nicht mit der Einschränkung, daß nur noch nicht völlige Bestimmtheit erreicht sei. Der gegenständliche Sinn der Bedeutung führt vielmehr in seiner Perspektive und in seinem Ausdrucks-sinn notwendig und wesentlich die Beziehung auf eine bestimmte Situation und deren konkrete Aufgaben mit sich, wodurch er eben noch Erkenntnis begriff ist und nicht gegenständlicher Sinn an sich. Damit ist die Bedeutung in jene mittlere Region gestellt, in welcher noch über Wahrheit und Falschheit entschieden werden muß.

Da der gegenständliche Sinn überhaupt, das In-sich-bestimmt-sein des Seins, die (nach Lask) »übergegensätzliche« Wahrheit selbst in keinem Weltausschnitt da gegeben, ja gar nicht gebbar ist, kann das Kriterium der Wahrheit nur innerhalb der (mittleren) Bedeutungssphäre gesucht werden, d. h. in der Harmonie von Repräsentation und Begründung [2]). Die Begründung kann sich also weder auf formale Richtigkeit noch auf eine gegebene Systematik des Seins stützen. Sie muß in sich selber unter ständiger Beziehung auf die Repräsentation ihre Rechtfertigung suchen. Dazu ist vor allem Vollständigkeit erforderlich.

Da aber die Forderung der Begründung stets von einer Bedeutung auf eine andere verweist, kann der Anspruch auf Vollständigkeit nur insofern erfüllt werden, als an irgendeinem Punkte die Begründung als »hinreichend« befunden werden kann.

In der kategorialen Bestimmung erhält ein Weltausschnitt durch andere Ausschnitte und reale oder ideale Verhältnisbestimmungen, also durch etwas außer ihm, seine Begrenzung. Als so Bestimmtes hat das

1) Dieses ontologische Problem überschreitet die hier gestellte Aufgabe und wird Gegenstand einer gesonderten Untersuchung von »Sinn und Sein« werden.

2) Die von Nicolai Hartmann erforderte Ergänzung der, wie er sagt, »stigmatischen« Wesensschau der Phänomenologie durch »konspektive« Schau liegt in einer anderen Ebene und berührt den hier erörterten Gegensatz nur teilweise in seinem logischen Gehalt. Die Forderung der Begründung empfindet auch das Konspektive noch relativ stigmatisch, da es als Modus des Wissens nicht das Problem der Totalität berührt (vgl. Metaph. d. Erkenntnis, 2. Aufl., S. 483 f.).

Eine immer ein Anderes zur Voraussetzung, gegen und für welches es erst bestimmt ist. Dieses Verhältnis geht auch über die vereinzelte kategoriale Bestimmtheit hinaus und bleibt noch in der Kategorienverflechtung ein äußerliches. Hier kann also die Begründung niemals zu einem Ende kommen.

Erst wenn diese Verflechtung den grundsätzlich neuen Charakter eines Totalitätszusammenhanges aufweisen kann, fällt die Beziehung auf ein »Anderes« fort, da die Totalität für das Einzelne kein »Anderes« ist. Allerdings muß dann die Bestimmung der Totalität von der Kontinuität her erfolgen, gleichsam von innen her. Dieses »Innere« darf natürlich nicht im Sinne des Mythos oder der alten Naturphilosophie verstanden werden; es ist das Für-sich-sein eines Seienden, das seine Eigenbestimmtheit in der Symploke der Beziehungen zu und innerhalb einer relativen Totalität findet. Hegel hat nur die Totalität des Absoluten anerkannt und darin die durchgängige Relativität und Dialektik des Bestimmens begründet. Er steht damit unmittelbar auf dem Boden der kantischen Dialektik, wonach die Bestimmung der Totalität als eine vereinzelte notwendig zugleich wahr und falsch ist. Kant hatte jedoch mehrere Ideen aufgestellt, welche die Aufgabe haben, die Totalität nicht in einem absolut Unbedingten, als einem außerhalb aller Erfahrung liegenden zu suchen, sondern in der Totalität der Synthesis der Bedingungen. Indessen hat sich längst die formallogische Beschränkung auf drei Ideen als willkürlich erwiesen.

In der Funktion, welche Kant der transzendentalen Idee zuweist, ist nun endlich das gesuchte Moment des Begriffs gefunden, das die Paradoxie auf sich nimmt, das Ungegebene als Gegebenes, das ewig Unvollendete als Vollendetes zu denken. Ob man dabei gleichsam eine unendliche Reihe im Gesetz ihrer Bildung begreift oder das Fragmentarische der Phänomene im Wesen als vollendet anschaut, oder ob man sonst durch irgendwelche ausgezeichnete Erkenntnisbegriffe die Reihe der Bedingungen und Bestimmungen bis zum Unbedingten heraufgeführt und abgeschlossen denkt, braucht hier nicht diskutiert zu werden, wo nur überhaupt diese Funktion des antizipatorischen Erfüllens und Abschließens in ihrer Leistung für den Begründungszusammenhang der Erkenntnis herausgestellt werden soll. Es ließe sich wohl historisch rechtfertigen, den Begriff, in welchem diese Funktion herrschend ist als »Idee« auszuzeichnen. Den Zusammenhang der Erkenntnis und damit Erkenntnis überhaupt garantieren solche Einheitsbegriffe deren Totalitätsfunktion für die Bestimmung des Wirklichen die Möglichkeit abgeben, scheinbar unvermittelt auseinanderliegende Weltausschnitte und -verhältnisse als »innerlich« verbunden zusammenzuschließen und endlose Reihen verein-

zelter kategorialer Bestimmungen zu einer Einheit zusammenzufassen, welche nicht selbst wieder eine vereinzelte kategoriale Bestimmung ist. Erst dann vermag ich z. B. scheinbar unvermittelte und auseinanderliegende Handlungen ethisch zu würdigen, wenn ich sie als Ausdruck eines einheitlich gerichteten Willens, einer Persönlichkeit verstehe. Ebenso bei anderen Ideen, wie »Staat«, »Organismus«, »Leben«, »Energie« usw.

Einen Zusammenhang der Ideen selbst in letzten und höchsten Ideen zu suchen, um die problematische Einheit des Seins selbst auf diese Weise vollbestimmt zu denken, ist stets als das erhabenste Ziel der Philosophie erschienen, nur daß man bis zum Erscheinen der Vernunftkritik die Dialektik der Vernunft verkannt und die Bestimmung der Totalität durch ein Glied aus der Erfahrungsreihe selbst versucht hat.

Die Idee hatte die Paradoxie des Ungegebenen auf sich zu nehmen, die nicht nur in der Funktion der Begründung, sondern schon im Problem des Problems die Erkenntnis beunruhigt. Um diese Paradoxie aufzulösen, wenden wir uns der Bedeutung der Idee selbst zu, und zwar dem Verhältnis des Gesetzt-seins in ihr zum In-sich-bestimmt-sein.

Sofern die Idee B e g r i f f ist, sofern sie also noch der mittleren Region angehört, ist ihr gesetzter, definierter, gegenständlicher Sinn noch völlig perspektivisch, in ausdrückendem Sinn gebunden, Ausschnitt.

Insofern aber die T o t a l i t ä t als »Idee« auch gesetzt ist, ist der gegenständliche Sinn als den gesetzten und definierten Ausschnitt gegenständlichen Sinnes überhaupt prinzipiell ü b e r s c h r e i t e n d gedacht. Diese Ueberschreitung ist nicht metaphysische Transzendenz, da sie nicht über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus zu einem außerhalb desselben liegenden greift; sie ist transzendental im kantischen Sinne, da sie den in sich bestimmten Zusammenhang des Sinnes über den in einem Begriff gefaßten und faß b a r e n Ausschnitt hinaus antizipiert als Voraussetzung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt.

Diese antizipierende Setzung des Nichtgesetzten ist leicht als Voraussetzung jeden Erkenntnisfortschrittes nachzuweisen; schwieriger ist es, diese Leistung der Vernunft auch ontologisch begreiflich zu machen, ohne dabei schon auf das Feld der Metaphysik überzugreifen. Die Grenze von Gesetztem und In-sich-bestimmtem ist trotz ihrer Beziehung auf das reale Denken kein ontischer Modalitätsunterschied. Es handelt sich hier lediglich um die Verschiebung der Erkenntnisperspektive auf die rein gegenständliche Region zu. In problematischen Begriffen wie »an sich«, »rein gegenständlicher Sinn« usw. wird diese Perspektive wissentlich völlig ausgeschaltet, oder besser »ignoriert«. Dieses Kunststück der Selbsttranszendenz kann nur methodischen Wert haben, da jene Begriffe (nach

Kant »leer«) ihr Lebenselement, eben die Perspektive, verlassen haben und auch jeden Realitätswertes entbehren, der in der Kontinuität der Wissens- und Erkenntnisbeziehung begründet ist. In der Idee nun wird nicht wie bei jenen problematischen Begriffen die Perspektive einfach übersprungen; gerade die Idee ist stark situationsgebunden, sie ist »n u r Idee«.

Indessen bezieht sie sich auf einen präzise zu definierenden Zusammenhang, wenngleich derselbe in seiner Totalität nicht erfüllbar, nicht g e b - bar ist. Innerhalb desselben und für ihn werden die Reihen der Bedingungen und Bestimmungen durch immanente Einheitsmomente zusammengeschlossen, so daß — unter der unerläßlichen V o r a u s s e t - z u n g d e r K o n t i n u i t ä t g e g e n s t ä n d l i c h e n S i n n e s ü b e r h a u p t — der für fragmentarische wirkliche Erfahrung definierte Sinn auch für die Totalität möglicher Erfahrung innerhalb eines angebbaren Bereiches definiert ist.

Der gegenständliche Sinn selbst, das In-sich-bestimmt-sein und percipi posse des Seins, ist ja kein absolut Jenseitiges für das Denken, da das Sein durch die abbildliche mittlere Region vermittelt, doch Gegenstand auch des erkennenden Denkens geblieben ist.

Daß »Gegenstand-sein« in seinem gegenständlichen Sinn in der Wissensbeziehung d a sein bedeute, ist schon im Anfang auseinandergesetzt worden. Es ist aber etwas anderes, Gegenstand einer Wissensbeziehung, und etwas anderes, Gegenstand der Erkenntnisbeziehung zu sein. Für die Wissensbeziehung ist das Sein das, als was es sich gibt, anschauliches Weltsein und ideale Gegenständlichkeit. Die Erkenntnis aber tritt diesem Wissensbestande kritisch gegenüber und maßt sich das Recht an, eine Korrektur desselben vorzunehmen. Sie stützt sich dabei auf den Satz von der ontischen Relevanz des Denkens, um in methodisch geregeltem Denken Sätze und Systeme von Sätzen über diese Wirklichkeit aufzustellen, in welchen der Wirklichkeit die ideellen Momente entgegengesetzt und zugleich als g e s e t z t e zuerkannt werden. Diese Ur-teilung in Subjekt (Weltwirklichkeit) und Objekt (ideelle Bestimmung) und ihre Aufhebung in der Synthesis des Urteils ist die eigentümliche Leistung des Denkens in der mittleren Region. Die Einheit des Seins ist gleichsam aufgespalten, das Sein soll seine rationale Struktur bekennen. Daß es überhaupt so etwas gibt wie Erkenntnis, hat die Metaphysik begreiflich zu machen.

Hier haben wir es nur mit den für den Vollzug möglicher Erkenntnis bedeutsamen Funktionen der Repräsentation und Begründung zu tun, und zwar sollen nunmehr im Hinblick auf sie noch einmal kurz die verschiedenen Stufen des Sinnes diskutiert werden:

Die erste Stufe des Sinnes ist das unreflektierte Dasein. Dasein, wie dieser Stuhl da ist und ich und diese blühenden Bäume, wie gerade diese meine Stimmung da ist, und daß ich denke usw. Alles dies »bedeuten« die schlicht hinweisenden Gebärden, Zeichen und Wörter, welche das »dies hier« meinen und hinweisend (re)präsentieren. Diese hinweisende, eo ipso unselbständige, durch-schauende und Richtungs-Natur kann sich aber erst auf dem Standpunkte der Reflexion als solche erweisen.

Erst wenn die ideelle Beständigkeit dieser Richtung oder dieses Gerichtet-seins sich gegen den realen unmittelbaren Da-seins-sinn abhebt, kann rekonstruktiv der Daseins-sinn der Objekte von dem (Re)präsentations-sinn des Symbols unterschieden werden. In der ideellen Beständigkeit der Wissensbeziehung bleibt durchaus die Richtung auf das Dasein bewahrt, und man könnte insofern in Anlehnung an den alten Sprachgebrauch von der »realitas objectiva« der Objekte sprechen, wenn man damit die Realität als Objekt, das Festgehaltensein des Gegenstandes durch den Gedanken versteht. Wenn ich z. B. an Cäsar denke, bin ich zweifellos auf Cäsar selbst gerichtet, nicht auf meine Vorstellung von ihm. Und wenn ich »Cäsar« denke, bin ich nicht auf einen Begriff allein gerichtet, sondern durch ihn hindurch richte ich mich auch auf Cäsar selbst. Ob dabei meine Intention auch wahrheitsgemäß erfüllt ist, ob jene Vorstellung von — und meine Meinungen über Cäsar richtig, ob eventuelle Urteile über ihn und seine Zeit wahr seien, darauf kommt es im Augenblick gar nicht an; zu alldem ist schon Voraussetzung, daß ich an Cäsar selbst denke, in meinem Gedanken auf ihn selbst gerichtet bin.

Daß es auf dieser Stufe auch Irrtum geben kann, ist selbstverständlich. Ich kann »Cäsar« sagen und in meinen Gedanken auf etwas anderes gerichtet sein. Kraft der dem Worte zugehörenden Bedeutung aber wird dem Hörer Cäsar repräsentiert, weil er durch komplizierte Vermittlungen gelernt hat, dies sinnliche Zeichen als Name in dieser Weise zu verstehen. Es kann nun aber auch der Hörer sich »vertun«. Deswegen bleibt die Bedeutung doch auf Cäsar gerichtet. Das ist ihr Sinn, unbekümmert darum, ob er faktisch realisiert wird, ob also gerade jemand die Bedeutung sinnvoll denkt. Die Möglichkeit von Erkennen und Verstehen beruht gerade darauf, daß die Bedeutung beharrt, wenn die realen Vermittlungen und Realisationsverhältnisse variieren, und auch wenn falsche Intentionen dazwischen treten. Wohl schwanken auch die Wortbedeutungen; mit demselben Symbol wird historisch nicht immer dieselbe repräsentierende Funktion verbunden. Es ist Sache der Philologie hier festzustellen, welche Bedeutung historisch dem Zeichen zugehört. Dies trifft aber nicht die

Identität der Bedeutung selbst. All diese Irrtümer beruhen im Grunde auf der Diskrepanz zugehöriger und beigelegter Bedeutung; und sie liegen prinzipiell im Bereich möglicher Korrekturen. Auf jeden Fall kann die Tatsache des Irrtums nichts dagegen, daß im Denken der Bedeutung die Sache selbst gegenwärtig ist, auch dann gegenwärtig ist, wenn der unmittelbare Daseins-sinn die sogenannte »sinnliche Anschauung« weggefallen ist. Man braucht sich übrigens auch nicht vor der Nähe der magischen Vorstellungswelt zu scheuen, welche auf der Ueberzeugung gegründet ist, daß mit Zeichen und Symbolen das Sein selbst da ist. Die nähere Ueberlegung wird hier leicht das Richtige vom Verkehrten trennen.

Dieser trotz mannigfacher realer Vermittlungen doch dem Sinne nach unmittelbaren Wissensbeziehung in ihrer ideellen Beständigkeit als der Bedeutung des Symbols entspricht eine weitere Stufe des Sinnes: Das, dessen Realität »objektiv« geworden ist. Grundsätzlich unterscheidbar von dem primär und unreflektiert gewußten augenblickshaften Daseins-sinn erweist es sich doch nachträglich als bereits in jenem mitgegenwärtig. Aber erst wenn das Augenblicks-gebundene des da-seienden »dies hier« im Sinngehalt der Bedeutung verblaßt ist, erweist sich das gegenständlich Fixierte als das in der Veränderung veränderte identische Wesen, als die — immer in Perspektive gewußte — ousia. Freilich ist es nicht als ein der Zeitlichket Entrücktes gedacht, sondern als »die Sache selbst«, welche »da« ist oder war oder sein wird.

Während der primäre Daseins-sinn wohl im allgemeinen anschaulich-dinglichen Charakter zeigt, kann sich hier die Wissensbeziehung auch zu solchen Gegenständen erheben, die »nicht-sinnlich« sind, wenngleich sie wohl meist vom anschaulichen Dasein her erreicht werden.

Das Gebiet des Nicht-sinnlichen ist ein äußerst weites und in sich vielgestaltiges. Seiner Erforschung sind besonders in der letzten Zeit viele Untersuchungen gewidmet worden. Gleichwohl herrscht hier noch so viel Verwirrung, daß diese Probleme hier kurz erörtert werden müssen, soweit sie mit unserem Thema zusammenhängen.

Gemeinhin bezeichnet man Nicht-sinnliches wie »Zentaur«, »Kreis«, »2«, »Rot«, »Ton a«, »Blume«, »Mensch überhaupt«, »Staat« usw. als »Allgemeinvorstellung« oder »Abstraktion«. Die Bezeichnung »Vorstellung« trifft nur die psychische Vermittlung, nicht die reine Bedeutung, welche in individuell verschiedenen Vorstellungen dasselbe bedeutet und meint. Diesen identischen Inhalt bezeichnet das Wort »ideeller Bestand«. »Allgemein« ist derselbe insofern er auf Reales bezogen ist, und zwar auf vielerlei Reales beziehbar, ja ursprünglich bezogen. »Abstrakt« (nicht Abstraktion), insofern solch ein Ideelles in unserer Weltperspektive niemals als Weltausschnitt isoliert gegenwärtig ist, sondern stets mit einem anschaulichen, dinglich-realen »Hof«, welcher dann in dem ideellen Bestand nicht mit-gesetzt, von welchem »abstrahiert« ist.

In der primär bewußten Weltwirklichkeit auf Real-gegenständliches bezogen und als weltseiende Momente mitgedacht, werden diese ideellen Bedeutungen erst in der Reflexion

als eigenständige ideelle Gebilde erkannt. Statt »Reflexion« könnte man auch genauer »eigene Blickwendung« sagen.

Ob die Realitätsbezogenheit oder der ideale Charakter als primär zu gelten habe, kommt wohl auf den Gesichtspunkt an, unter dem man eine Rangordnung festzustellen sucht. Die Realitätsbezogenheit ist gewiß für den Fortgang der Welterfahrung, vielleicht auch ontologisch das Primäre; für die Bedeutungslehre und Logik aber besteht umgekehrt die ideale Gegenständlichkeit als das Primäre. Es ist ja nicht für »1« e i n Baum, e i n e Blume usw. vorauszusetzen, sondern umgekehrt.

Zu unterscheiden ist nun das Logische oder »G e l t u n g s« - S e i n der Bedeutung als Bedeut u n g und das e i g e n t l i c h e i d e a l e S e i n eines bedeuteten Ideellen. Das letztere dürfte vielleicht am zweckmäßigsten mit »noeton« wieder zu geben sein, von dem sich vielleicht die mathematischen Gebilde und leere logische Möglichkeiten (nicht Unmöglichkeiten, die in der F o r d e r u n g einer sinnlosen Verknüpfung stecken bleiben) als ideale Gegenstände im engeren Sinne abgrenzen ließen.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß die problematische psychologische Unterscheidung von atomistischen Empfindungen und ordnenden Gedanken nicht mit dem platonischen Gegensatz von aistheton und noeton, wie wir ihn hier verstehen, verwechselt werden darf.

Aistheton ist uns die primär und unreflektiert gewußte, schon ursprünglich in Gestalt uns um- und einschließende Weltwirklichkeit. Die realen physischen und psychischen Vermittelungen, soweit sie aisthetischer Natur sind, gehören mit zu dieser Weltwirklichkeit.

Das noeton erschließt sich der Betrachtung auf der Stufe der Reflexion als das ideell Beständige gegenüber dem (allerdings erst in der Reflexion) als veränderlich erkannten Dasein des »dies hier«.

Wenn ich sage: »dies hier ist mein Garten«, wird dieser einheitliche Weltausschnitt auseinandergelegt in das anschauliche Dasein, in der Bedeutung »dies hier« repräsentiert, und den ideellen Bestand »mein Garten« und zugleich werden beide als eins gesetzt: Dies i s t mein Garten (vgl. Hegel, Das Einzelne ist das Allgemeine, Das Sein ist die Idee). Aistheton und noeton sind Arten des Sinnes, indem Welt in der Wissensbeziehung i s t. Dies hier, mein Garten, dieser reale Weltausschnitt i s t.

Anders die B e d e u t u n g e n »dies hier« und »mein Garten«. Sie sind ja nicht selbst, was sie bedeuten. Als Bedeutungen sind sie aber auch nicht meine realen Gedanken, deren Bedeutung sie sind, wie sie auch die Bedeutung der Gedanken eines anderen sein können, z. B. dessen, der diese Zeilen verstehend liest. Das Sein der Bedeutung im Gegensatz zu dem realen Weltsein nennt man oft »Geltung«. Dieser Begriff darf jedoch nur übertragen und mit Einschränkung hierfür benützt werden, da Gelten ursprünglich nur auf Rechts- und Wertverhältnisse sich bezieht. Man kann dem Sprachgebrauch nach nicht wohl sagen die Bedeutung »2« g i l t , wenn man von dem Sein der Bedeutung der 2 oder von dem idealen Sein der 2 selbst spricht. Vielfach wird kein Unterschied zwischen der idealen Seinsart des Bedeutens und des Bedeuteten gemacht, sofern dieses ein Noetisches ist. So haben auch wir bis jetzt keinen exakten Gebrauch von diesen Begriffen gemacht. Dagegen sei noch einmal betont, daß reales und ideales Sein einen Seinsunterschied aufweisen, während aistheton und noeton den Unterschied des Sinnes von unmittelbarem Daseins-sinn der primär und unreflektiert bewußten Weltwirklichkeit und dem durch den Begriff vermittelten gegenständlichen Sinn des Seins bedeuten.

Nicht selten wird der Unterschied von Sinnlichem und Nichtsinnlichem mit dem von nichtwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Denken

vermengt. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß das wissenschaftliche sich vom nichtwissenschaftlichen Denken nur durch den methodisch geregelten Fortgang des Denkens, also durch Exaktheit und Bestimmtheit unterscheidet. Da hier nur die Stufen des Sinnes herausgehoben werden sollen, bleibt das eigentliche Seinsproblem und mit ihm das Wahrheitsproblem noch außer Betracht, welches diese Stufe des wissenschaftlichen Denkens völlig beherrscht.

Auf dieser Stufe wird der Sinn der Begriffe und der Gehalt der Urteile mit dem überhaupt und jeweils problematischen Anspruch auf Wahrheit einfach hingenommen. Der Begriff kann zur Aufgabe haben, anschauliches Dasein idiographisch festzuhalten oder Weltausschnitte und -verhältnisse durch Noetisches oder ideale Gegenstände bestimmt zu denken, oder endlich ideale Gegenstände in ihrer eigenen Gesetzlichkeit zu erforschen.

Das anschauliche »dies hier« ist dabei, besonders unter dem Druck der Allgemeinheit der Sprache, in die idiographischen Bedeutungen »aufgehoben« und erhält sich in immer schwächerer Repräsentation durch die komplexen Begriffe und Verhältnisbestimmungen, um endlich in der abstrakten Realitätsbezogenheit idealer Gegenstände zu erlöschen.

Zusammen mit der abnehmenden Repräsentation des »dies hier« geht eine spezifische Veränderung des Schwergewichts der Intention. Schon das einfach hinweisende Symbol, welches auf das Augenblickhafte hinweist, tendiert auf die Sache selbst, welche dann auf einer höheren Stufe in einem zeitlich anderen »dies hier« als dieselbe Sache erkannt wird. Je mehr nun die Bedeutung an wissenschaftlicher Prägnanz gewinnt, um so mehr verlegt sich der Schwerpunkt in die Definition. Da die Begriffe in den verschiedenen Gebieten verschieden beurteilen, was wesentlich ist, findet sich im Bedeutungsgehalt von Begriff und Urteil vorwiegend die einseitige, unter gewissen »Gesichtspunkten« herausgegriffene Verhältnisbestimmung. Das heißt aber, hier wird gerade die Perspektive betont und mitgesetzt. Daher konnte man hier eine Entfernung von der Wirklichkeit erblicken, während doch gerade ein tieferes Eindringen in dieselbe behauptet wurde. Damit stehen wir in der Mitte zwischen Repräsentation und Begründung, zwischen Daseins-sinn und rein gegenständlichem Sinn, zwischen aistheton und noeton. Es handelt sich dabei nicht um eine Vermittlung unvermittelter, weil auf willkürlich axiomatischer Trennung beruhender Sphären, sondern um die Verschiebung des Gleichgewichts in der Weise, daß das zunehmende Verblassen der Evidenz der Repräsentation eine Zunahme der Begründung fordert. Der Begründungszusammenhang erstreckt sich in jene mittlere Region des gesetzten und definierten

gegenständlichen Sinnes, welche ebenso rational wie eminent perspektivisch ist. Allerdings kann die Perspektive eben insofern für partial überwunden gelten, als sie bewußt gesetzt ist, als der Begriff ausdrücklich auf konkrete Aufgaben hin »gebildet« ist.

Diese gewollte Perspektivität in der Definition und Begriffsbildung charakterisiert den eigentümlichen Sinn auf dieser Stufe des wissenschaftlichen Bedeutungsgehalts, im Gegensatz gegen die wahllose und naive Perspektive einerseits und das unerreichbare unperspektivische An-sich des rein gegenständlichen Sinnes andererseits. Da der letztere immer nur als gesetzter Sinn für uns da sein kann, scheint nun keine weitere Stufe des Sinnes mehr aufweisbar.

Indessen verlangt gerade die Begriffs-bildung leitende Prinzipien, deren gegenständlicher Sinn sich grundsätzlich gegen den soeben aufgewiesenen abhebt. Wenn solche Prinzipien ihren anfänglichen regulativen Wert nicht einbüßen sollen, müssen sie im endgültigen Erkenntniszusammenhang zwar nicht rein konstitutiven aber zweifellos systematischen Erkenntniswert beanspruchen. In ihrem anfänglichen Charakter als Prinzipien der Kenntniserweiterung ebenso wie in ihrer endgültigen Leistung für das System des Wissens haben diese ausgezeichneten Begriffe eben das zu leisten, was als Aufgabe der »Idee« aufgestellt worden ist, das Ungegebene als Gegebenes, das Ungeordnete als Geordnetes und das ewig Unvollendete als Vollendetes zu denken, mithin die Transzendenz des bloßen Daseins-sinnes, die Antizipation des Kriteriums von wesentlich und unwesentlich und die Totalität eines bestimmbaren Bereiches.

Damit ist in der Idee eine neue Stufe gegenständlichen Sinnes sichtbar, die noch tiefer hinter den einfachen Daseinssinn und objektive Realität, hinter ideelle Gegenständlichkeit und Urteilsgehalt zurückreicht. Der Einheits- und Totalitätscharakter der Ideen allererst macht Kontinuität und damit jeden Zusammenhang von Sinn und Gegenständlichkeit überhaupt im Bereich der Bedeutungen möglich. Von der hervorragend ontologischen Bedeutung der Idee muß dabei im Augenblick noch abgesehen werden.

Daß von der repräsentierenden Funktion aus betrachtet, eine absteigende Ordnung des Sinnes vom schlichten Daseins-sinn zur Idee führt, hat sich schon als eine sehr einseitige, ja unzulängliche Richtung erwiesen. Schon weil Erkenntnis kein Haben und kein getreues Abbilden ist, kann die repräsentierende Funktion keinen endgültigen Erkenntniswert beanspruchen. Auch zeigt die Geschichte des Erkenntnisproblems deutlich genug, daß jene Reihe dem Erkenntniswert nach eine aufsteigende ist.

Die begründende Funktion, deren Erkenntniswert schon besprochen worden ist, läßt sich nunmehr leicht als leitender Gesichtspunkt der veränderten Ordnung bestimmen.

Daß überhaupt begründet wird, daß der einfache Daseins-sinn überschritten wird und daß erst ein hinreichend begründeter Urteils-sinn den Anspruch auf wahres Sein entschieden findet, diese Bestimmung des erkennenden Denkens als »Denken der Begründung« charakterisiert erst seine eigentliche Natur.

Die Möglichkeit der Begründung setzt aber voraus, daß ein kontinuierlicher Uebergang von Bedeutung zu Bedeutung und von Sinn zu Sinn sich finden lasse. Erst dann läßt sich auch völlig einsehen, *wie jene Reihe zugleich mit abnehmender Begründungstendenz an Repräsentationsfülle gewinnt.* Schließlich läßt sich daraus noch eine weitere, sehr wertvolle Einsicht gewinnen, daß nämlich die wesentliche Beziehung auf Sein nicht identische Beziehung auf einen »Gegenstand überhaupt« ist, sondern in ihren Modifikationen bestimmbar ein grundlegendes Moment im Verhältnis von Sinn und Sein darstellt. Dem wird aber eine besondere Abhandlung zu widmen sein.

Die Kontinuität des Sinnes und damit *die Möglichkeit logischer Bewegung überhaupt* läßt sich unmittelbar einsehen aus der Art, wie das, was an der Idee »teilhat«, durch diese bestimmt ist. So, wie sie die Totalität setzt — (als »Synthesis der Bedingungen«) — ist geradezu die Kontinuität des Sinnes selbst gesetzt. Als Denken der hinreichenden Begründung und als Setzen des Nichtgesetzten zeigt sie die eigentümliche Einheit von Ruhe und Bewegung, welche dem Logischen eignet und besonders in der Begründungsfunktion als Hinüberreichen und Uebergehen von einer Bedeutung zu einer anderen sich auswirkt.

Weiterhin ist bereits in der Weise, in der die Totalitätsbestimmung innerhalb des Zusammenhanges im Ganzen, epekaina tes ousias, sozusagen als immanente Systembestimmung schon die Beziehungen alles Einzelnen zum Ganzen impliziert, die »immanente Repräsentation« vorgezeichnet, welche uns schon im ersten Teil begegnet ist. Sie macht nicht allein den Uebergang von Bedeutung zu Bedeutung begreiflich, sie reicht bis in die schlicht hinweisenden Repräsentationen hinein, wodurch sie schon dem einfachsten Symbol eine mögliche Beziehung auf Zusammenhang des Wissens und damit auf Erkenntnis überhaupt gibt.

Das Moment in der Idee, das die gesetzte Bestimmung transzendiert und den Zusammenhang des Ganzen immanent repräsentiert, ist als *Einheit der repräsentierenden und begründenden Funktion* der Bedeutung überhaupt wesentlich, insofern diese nicht etiquet-

tierender Name, sondern wirkliche Erkenntnis-bestimmung ist. Denn das erkennende Denken will doch gerade den Seinszusammenhang, in den es auch selbst hineingehört, begrifflich darstellen.

Darin zeigt sich die eigentümliche Dialektik der Erkenntnis überhaupt, daß das Ideal völliger Erkenntnis dem Wesen der Erkenntnis widerstreitet.

Völlige Ent-perspektivierung und Ent-subjektivierung gibt nicht das volle Sein, zu dem doch auch die Perspektivität und Subjektssphäre gehört.

Die unendliche Totalität der Perspektiven andererseits gibt nicht den rein gegenständlichen Sinn, wie er unabhängig von der unendlichen Bestimmbarkeit, als reines In-sich-bestimmt-sein und »An-sich« des Seins, Ziel der Erkenntnis ist.

Dann ist es aber überhaupt in sich unmöglich, daß das volle Sein oder der rein gegenständliche Sinn endgültig begrifflich gefaßt ist. Denn mit der Aufhebung der Perspektive in dem einen oder anderen Sinne fiele die mittlere Region mit der rein gegenständlichen zusammen; das heißt aber, sie wäre ausgelöscht und mit ihr das Lebenselement des Begriffs vernichtet, es fiele die spezifische Spannung des Urteils weg, die Kopula wäre zum Gleichheitszeichen herabgesunken, und es wäre nur noch das Urteil »A ist A« möglich.

So lebt das erkennende Denken von der Wahrheitsferne, die »absolute« Wahrheit ist ihm die Götterdämmerung der Erkenntnis. Das ist wohl auch der tiefste Grund, weshalb Lessing das Streben nach der Wahrheit vorziehen mußte. Es ist mehr wie Bestimmung der Erkenntnis als ewige Aufgabe, das erreichte Ziel wäre gar nicht mehr Erkenntnis. Und doch ist damit kein Grund zur Skepsis gegeben; das erkennende Denken bestimmt sich eben gerade in der Antithese zur Unmittelbarkeit wesentlich als Vermittelung.

Welchen Sinn es hat, daß so das Sein durch das Denken und den Begriff sich mit sich selbst vermittelt, ist das eigentlich Metaphysische des Erkenntnisproblems. Zu seiner Aufhellung liegen die ersten Schritte in der Konzentration auf das Phänomen des Selbstbewußtseins mit seiner realen Identität von Denken und Sein (cogito ergo sum), von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt (ich erkenne mich) und von logischem Subjekt und logischem Prädikat (ich bin ich).

Weiterhin ergibt sich aus der Dialektik des Erkennens die Unmöglichkeit aus einem obersten Begriffe des Seins die Unendlichkeit konkreter Bestimmungen abzuleiten, wie andererseits die Unmöglichkeit, aus dem

Begriff der Bestimmung oder des bestimmenden Denkens aufsteigend die Unendlichkeit möglichen Sinnes zu entwickeln. Schon der Begründungszusammenhang ist in sich selbst nicht einheitlich; er ist jeweils relativ zum Erkenntnisurteil. Und der Erkenntniszusammenhang hat sich ja als wesentlich inkongruent zum rein gegenständlichen Sinn erwiesen.

Schließlich will sich ja auch das eigentliche Interesse der Erkenntnis nicht in Unendlichkeiten verlieren; es konzentriert sich vielmehr je auf die historisch reale Perspektive, in der der Mensch seine Welt hat, um hier die realen Verhältnisse der ihm gegenwärtigen Ausschnitte zu fassen, unter fortschreitender Eliminierung der Perspektiven in ihren wesentlichen Bestimmungen abschließend zu denken und endlich in begrifflichen Symbolen auszudrücken, welche von dem relativen Standpunkt des Subjekts möglichst unabhängig erlauben sollen, dieselben in die Symbole anderer verwandter Perspektiven zu transformieren.

Noch ist zum Schluß auf das hinzuweisen, was hier stets vorausgesetzt worden war und immer wieder hervorgetreten ist, daß es ja ein absolutes, direktes Kriterium für die Wahrheit unserer Erkenntnis nicht gibt und nicht geben kann. Das Streben nach Erkenntnis bleibt somit stets ein Wagnis und Abenteuer des menschlichen Geistes. Was aber die meisten der im vorigen aufgestellten Sätze anlangt, so halten sie sich nicht auf der schmalen Basis der Voraussetzung von Erkenntnis allein; sie schließen sich in den Kreis der Bedingungen der Möglichkeit alles sinnvollen Denkens und Handelns überhaupt, außerhalb dessen, wie schon in der Einleitung bemerkt, nicht einmal die skeptische Bewegung des Fingers sinnvoll möglich ist.

Notizen.

W a l t e r F r o s t: Hegels Aesthetik. Die bedeutendste Kunstphilosophie der neueren Zeit in ihrer Beziehung zum modernen Menschen. München 1928.

Die Schrift bietet eine Einführung in die Hegelsche Aesthetik. Sie zieht klar und durchsichtig die wichtigsten Linien dieser »Philosophie der Kunstgeschichte«. Neben dieser stofflichen Einführung will sie einen Eindruck von dem gesamten System in seinen Grundprinzipien vermitteln. Unter diesem Gesichtspunkt sind die ersten Kapitel über die metaphysischen Grundlagen und die Methode von Bedeutung.

Der vierte Hauptabschnitt ist der Darstellung der symbolischen Kunst gewidmet. Die drei Stufen der phantastischen, der eigentlichen und der erhabenen Symbolik treten klar hervor, auch die enge Verknüpfung von Religion und Kunst. Die Kunst kann erst aus dem Bruch, der Kluft zwischen Irdischem und Göttlichem erstehen, es ist ihr Bemühen, durch sich selbst diese Kluft auszufüllen. Dies geschieht auf der ersten Stufe im Symbol. — Es ist ungeheuer tiefsinnig, wie Hegel hier den eigentlichen Zusammenhang von Religion und Kunst im Symbol begreift. Schon das Symbol, das »Sinnbild«, greift die Transzendenz Gottes an, indem es die Kluft durch sein Dasein ausfüllt. Das Symbol ist nicht nur Hinweis auf ein Unaussprechliches und Unbegreifliches, sondern es ist ein sinngemäß notwendiger Versuch des Menschen, die Entzweitheit zu überwinden. — Allerdings wird die These, daß im künstlerisch geformten Symbol ein es selbst Transzendierendes liegt, insofern es ja als solches in sich die Versöhnung meint, bestimmt durch den Primat der Philosophie, der auch hier sich manifestiert.

In der indischen Bewußtseinslage findet die religiöse Symbolik ihre erste Verwirklichung. Aber sie ist auf dieser Stufe noch nicht zu sich selbst gekommen, sie ist sich dessen noch nicht bewußt, was sie »eigentlich« meint.

Auf der Stufe der »eigentlichen« Symbolik, repräsentiert durch die Aegypter, wird sich der Geist der Aufgabe seiner Selbstentzifferung bewußt. Zum erstenmal tritt das Problem des Todes in den Mittelpunkt der Symbolik.

Die Symbolik der Erhabenheit — ein sowohl theologisch als ästhetisch ungemein treffender Ausdruck — wird repräsentiert durch die Juden. Die Religion der absoluten Transzendenz verneint das Symbol, sie verbietet diesen geheimen Ausweg des Teilhabenwollens am Absoluten. Aber selbst diese radikale Verneinung ist in

sich dialektisch, sie drückt sich aus in künstlerischer Sprache und ist so selbst ein Positives.

Mit innerer Notwendigkeit muß die symbolische Kunst über sich hinausgehen und zur klassischen werden. Diese realisiert sich im Griechentum. Ihr Inhalt ist vornehmlich der heldische Mensch, der glücklich siegende und der tragisch unterliegende Held. Diesem Inhalt vermag der Grieche die vollendete Gestalt zu geben. Das klassische Kunstwerk ist absolut harmonischer Ausdruck der absoluten Idee, es realisiert sich in »Freiheit und Unendlichkeit«.

Und doch ist diese Stufe keine endgültige. Es offenbart sich in ihr selbst die Tiefe des Widerspruchs, der sie sinngemäß notwendig sprengen muß. Die klassische Kunst nimmt den Widerspruch nicht absolut ernst, nähme sie ihn absolut ernst, so versöhnte sie sich durch ihn auch absolut. Hegel sagt von der klassischen Kunst: »Schöneres kann nicht sein noch werden . . . dennoch gibt es Höheres.« Der Geist der griechischen Kunst ist nicht durch Sünde und Schuld, nicht durch das Böse hindurchgegangen. Die romantische Kunst hat darin ihre Tiefe, sie ist christliche Kunst. In ihr wird der Schwerpunkt von der schönen Form auf den charakteristischen Inhalt verlegt. Die ganze Wucht und Symbolkraft der Hegelschen Sprache offenbart sich in den Sätzen, in denen Hegel den Gegensatz von Griechentum und Christentum an den Gestalten von Niobe und Maria darlegt. Man kann den Inhalt dieser Sätze, die Frost zum Teil zitiert, vielleicht dahin zusammenfassen: wenn der griechische Geist sich durch Freiheit und Unendlichkeit realisiert, so der romantisch-christliche in der Freiheit und Seligkeit der religiösen Liebe. Die romantische Kunst durchschreitet das Endliche, um durch dieses Durchschreiten und Aufnehmen des äußersten Widerspruchs sich mit sich selbst zu versöhnen. Versöhnung, nicht Harmonie ist ihr Ziel. Die »Innigkeit« der christlichen Seele ist wie ein »Schweben über dem Wasser«, ein »Klingen über einer Welt«. Der Grundton des Romantischen ist lyrisch, ist musikalisch.

Unter der Ueberschrift: Kulturelle Wirkungen der christlichen Religion faßt Frost das zusammen, was Hegel als die vornehmlichsten Empfindungen der sich zur Unendlichkeit und Selbstmächtigkeit steigernden christlichen Persönlichkeit bezeichnet. »Die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue«. Im weiteren erörtert Frost »die formelle Selbständigkeit des individuellen Charakters« und deutet die überaus geistreichen und glänzenden — zum großen Teil eminent »modernen« — Ausführungen Hegels über Shakespeares Dramen an, die in einem Abschnitt: Abenteuerlichkeit ihre Abrundung finden.

Die romantische Kunst trägt aber nun schon den Keim der Auflösung der Kunst in sich. Die Kunst wird einerseits zur Darstellung der gemeinen Wirklichkeit, im Naturalismus, andererseits zur Darstellung der subjektiv-zufälligen Auffassung, im Humor.

Ein besonders schwieriges Problem, das Hegel offenbar nicht völlig eindeutig gelöst hat, ist das des Endes der Kunst überhaupt. Frost interpretiert Hegel so, daß schon in der romantischen Kunst ihr Wesen gegenüber den anderen Epochen grundsätz-

lich anders sei, insofern als die Kunst die Weltanschauung nicht mehr erzeugt, sondern sie nur ausdrückt. Der Kunsttrieb des Menschen vergeht in sich selbst, wenn die offenbare Religion ihm keine Inhalte mehr darbietet. Die Kunst läuft sich also, ihres eigentlichen Wesens beraubt, leer. Der Geist wäre demnach erschöpflicher, endlicher, aber nicht absoluter Geist. Es kann nicht die Aufgabe dieser Notiz sein zu untersuchen, ob Hegel diesen äußersten Schritt, der den absoluten Geist als absoluten ja aufheben würde, tut. Jedenfalls dürften die von Frost angeführten Zitate äußerst wichtig vor allem für die Frage nach der Bedeutung Hegels für das gegenwärtige Denken sein.

Die letzten beiden Kapitel: Sonderausführungen über »die Bestimmtheit des Ideals«, welche mit der Charakteristik des Heroenzeitalters beginnen und zu einer Theorie der Handlung führen sollen, und: Nachträge, scheinen für Frost die wichtigsten zu sein. Es handelt sich um die Ableitung der Handlung. In ihr gewinnt für Frost die Idee ihre aktuellste Konkretion. Für sie ausschlaggebend ist der Charakter. Aber Frost kann Hegels Ausführungen darüber nicht als befriedigende Lösung des Problems anerkennen. Es rächt sich, so meint Frost, das Verlorensein des Kantischen Geistes des Kritizismus und Transzendentalismus, Hegel gleiche alle widerstreitenden und widersprüchlichen Momente logisch aus, ohne sie wahrhaft real zu nehmen. »So viel auch Hegel gelegentlich von »zerreißenden Widersprüchen« spricht, diese Widersprüche können im Rahmen seiner Philosophie nicht als wahrhaft zerreißende erscheinen« (S. 106). Und er fährt dann fort: »Eine solche Philosophie vermag wohl die Natur dessen, was letzthin dramatisch ist, nicht zu erfassen«. Man vermißt es sehr, daß Frost gerade diese These nicht näher ausführt. Es sind in diesem Satze alle uns gegenwärtig in der Hegeldiskussion bewegenden Probleme enthalten. Frost wird an dieser Stelle in keiner Weise dem Hegelschen System wirklich gerecht. Er greift den Grund des Hegelschen Systems überhaupt an, indem er die Ernsthaftigkeit des Widerspruches bestreitet. Aber er gibt das nicht zu. Er geht daran vorbei. Daß er diese aktuellsten Probleme, vor allem bei der ausdrücklichen Themastellung seines Buches, nicht behandelt, ist sehr zu bedauern.

Allerdings fundiert Frost diesen Vorwurf insofern noch tiefer, als er darauf hinweist, daß Hegel zwar von der Selbsterkenntnis des Geistes handle, nicht aber von den praktisch ethischen Prinzipien. Frost ist der Ueberzeugung, »daß die religiösen Weltanschauungen sich auf Grund der Veränderungen des ethischen Lebens und der ethischen Gesinnungsreifung des Menschen gewandelt haben« (S. 117). Frost betont also, im Gegensatz wohl zu Hegel, den unbedingten Primat des Ethos vor dem Logos.

Noch einen dritten Ansatzpunkt für das moderne Denken stellt Frost heraus, wenn er sagt: »Das Wesen der spezifisch künstlerischen Begabung und Geistesarbeit ist nicht spekulativ erfaßt« (S. 120). Frost vermißt das Herausarbeiten und Begreifen der spezifisch »künstlerischen Nuance«. Er betont das unbedingt Individuelle im Künstlerischen und bekämpft dessen

Ableitung aus dem Volksgeiste. Er nimmt eine »Idee des Künstlertums« an, die in einzelnen großen Individualitäten sich manifestiert. Diese Idee muß für ihn einen selbständigen Platz neben den die Weltzeitalter konstituierenden Ideen erhalten. Er stellt sich hiermit bewußt gegen Hegel, hier, an dieser Stelle sieht er den entscheidenden Bruch in Hegels Aesthetik, hier ist für ihn der Punkt, an dem seine eigene schöpferische Arbeit anfangen soll. Vielleicht aber muß Frost von Anfang an einen anderen Weg als Hegel gehen, da er, wie oben angedeutet, Hegels entscheidende systematische Ueberzeugung verneint.

Kiel. Käte Nadler.

Janko Janeff: Hegel. Seine Persönlichkeit, sein Schicksal, seine Philosophie. Sofia 1928.

Heute kann man mit Recht von einer Rückkehr zu Hegel sprechen. Diese Rückkehr bedeutet die neue Zuwendung des gegenwärtigen Menschen zu den ewigen Fragen des Lebens, bedeutet auch die Erneuerung des Glaubens an die Tat des menschlichen Geistes, der stärker als alles andere auf Erden ist. In diesem Sinne schrieb Janko Janeff, ein Schüler Heinrich Rickerts und Richard Kroners, sein letztes Buch über Hegel. Dies ist ein Buch, welches mit seiner Tiefe und seinem spekulativen Enthusiasmus, mit seinem Stil und rhythmischen Denken als eines der besten slavischen Bücher über Hegel zu betrachten ist. Das philosophische Schaffen Bulgariens findet zum ersten Male in diesem modernen Buche seinen wahren Ausdruck und man kann sagen, daß dieses Buch ein Ereignis im Kulturleben des jungen Bulgariens ist. Janko Janeff dringt in die Hegelsche Philosophie mit einer seltenen Intuition ein, und mit einem fast kongenialen Blick sieht er im System Hegels, was wenige bis zum heutigen Tage geahnt haben. So ersteht Hegel in einem modernen Sinne in seinem Buche; seine Philosophie erscheint hier nicht nur als eine der strengsten Wissenschaften der Welt, sondern auch als persönliche Weltschau und Weltglauben. Die Logik, die Lehre vom Staat und die des absoluten Geistes sprudelt aus dem persönlichen Glauben Hegels, aus seinem tiefen nordischen Gefühl, daß der lebendige Gott, das lebendige Wort, sich in allem offenbart. An vielen Stellen des Buches erblickt man die Abhängigkeit des Verfassers von Dilthey und Richard Kroner, besonders in bezug auf die Auffassung des irrationellen Faktors bei Hegel.

Sofia. Dr. Theodor Peters.

A. Fränkel: Zehn Vorlesungen über die Grundlegung der Mengenlehre. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.

Für die Beschäftigung der Logik mit den Grundlagen der Mathematik gilt jedenfalls, daß nichts in der Logik richtig sein kann, was in der Mathematik falsch ist. Daher sei nachdrücklichst auf das genannte Buch aufmerksam gemacht.

Daß die Schrift mit umfassender Sachkenntnis geschrieben ist, ist selbstverständlich, ist doch der Verfasser am axiomatischen Aufbau der Mengenlehre selber beteiligt. Daher auch die reiche Literaturangabe. Trotz der Schwierigkeit der Sache und des Niveaus der Darstellung ist das Buch

sehr verständlich geschrieben. Ueberdies kann der Leser jederzeit auf des Verfassers bekannte Einleitung in die Mengenlehre zurückgehen.

Der Inhalt kann nicht knapper als durch die Themen der einzelnen Vorlesungen angegeben werden: 1. 2. Umrisse der Cantorschen Mengenlehre. Die Antinomien der Mengenlehre und ihre Wirkung. 3. 4. Die nichtprädikativen Begriffsbildungen. Der Intuitionismus. 5. 6. Die Axiome der Mengenlehre. 7. 8. Verschärfung des Aussonderungsaxioms. Allgemeines und Historisches zum Axiomensystem. Theorie der Aequivalenz. 9. 10. Theorie der Ordnung. Die endlichen Mengen. Ueber die Vollständigkeit, Widerspruchsfreiheit und Unabhängigkeit des Axiomensystems.

Eine weite Verbreitung dieses zuverlässigen Führers auf einem ebenso schwierigen wie wichtigen Gebiete wäre auch für die Philosophie sehr zu wünschen, zumal das Buch mit philosophischem Interesse geschrieben ist. Wollte die Logik von diesen Fragen als zu speziellen absehen, so bliebe sie ihren reinsten und kühnsten Anwendungen fern. Erst der Aufbau der Mathematik zeigt, was formale Logik ist und wo ihre Schwierigkeiten liegen.

Hamburg. H. Sauer.

ÜBER GRUND UND WESEN DER WAHRHEIT.

VON

GEORG MEHLIS (CHIAVARI).

Unsere Untersuchung geht nicht darauf aus, die logische Struktur der Wahrheit neu zu erfassen. Die großen Systeme von Platon bis zur Gegenwart haben ihre logische Gestalt erforscht und wertvolle Beiträge zum Verständnis ihres Wesens geliefert. Was hier der Logik noch übrig bleibt, liegt in einer doppelten Richtung. Einmal handelt es sich darum, den Gedanken der absoluten Wahrheit gegenüber jenen Mißdeutungen zu schützen, die sie relativ, pragmatisch oder fiktiv verstehen wollen, Bestrebungen, die im Grunde genommen immer wieder die alten Bahnen des Sophismus wandern und in neuerer Zeit besonders durch Heinrich Rickert und Edmund Husserl sehr glücklich ad absurdum geführt sind. Wir haben den Eindruck, daß erst unsere Zeit vermöge einer feineren logischen Unterscheidungsfähigkeit die Möglichkeit besaß, mit den sophistischen Paradoxien gründlich aufzuräumen. Ein gefestigtes Fundament für die Logik ist gewonnen. Die Wahrheit ist als dasjenige aufgewiesen und erwiesen, *was unbedingt gilt* und *unbedingt anerkannt werden muß*, wenn unserer ganzen Urteilsbildung irgendein Sinn innewohnen soll. Wenn für Platon und den romantischen Geist *die Wirklichkeit des Schönen im Leben* der Beweis für das Göttliche war, so für das moderne Denken die *unbedingte Geltung des theoretischen Wertes*.

Die zweite Aufgabe der Logik in bezug auf das Wahrheitsproblem liegt in der endgültigen Klärung der Frage, ob sie als *Sollen* oder als *Sein* aufgefaßt werden muß, ob wir auch auf sie den Wertbegriff anzuwenden haben oder der Begriff eines *idealen Seins* zutreffender ist. *Wenn* wir aber die Wahrheit als theoretischen Wertbegriff denken, so darf nicht verkannt werden, daß ihre Werthaftigkeit von allen anderen Wertideen prinzipiell verschieden ist.

Wenn wir die uralte Frage nach dem Sinn der Wahrheit anrühren, so

geschieht das einmal, um die Fülle ihres Bedeutungsgehaltes aufzuweisen, diesen immer wieder neuen Sinn, der sich mit ihm verbindet, dann aber auch um zu zeigen, daß man gewissen Motiven des wahrheitssuchenden Denkens nicht immer gerecht wird, weil man sie verkennt, und das bezieht sich besonders auf die Frage nach dem Grund der Wahrheit. Hier möchte ich zeigen, wie in einem gewissen Sinne nicht nur das Absolute, sondern auch das Persönliche Grund der Wahrheit ist.

Können wir aber von der Wahrheit überhaupt etwas wissen? Müssen wir nicht bei der blassen Idee des Unbedingten stehen bleiben? Ist sie nicht so unbestimmt wie die mystische Gottheit?

Ueber die Wahrheit etwas auszusagen, ist schon deshalb sehr schwer, weil sie die Voraussetzung jeder Aussage bildet, weil jeder sinnhaltige theoretische Satz in seiner logischen Struktur von ihr geformt ist. Mag nun aber auch die Frage: was ist Wahrheit? großen Schwierigkeiten unterliegen, so daß eine reinliche Definition unmöglich ist — immerhin weiß ich doch etwas von ihr, wenn ich sie als die Grundbedingung aller theoretischen Sätze verstehe, d. h. aller derjenigen Aussagen, die auf Erkenntnis abzielen. Indem ich von ihr spreche, weiß ich sie als Grundbedingung der theoretischen Sphäre, und ich habe die Möglichkeit, noch viel mehr von ihr zu erfahren, wenn ich sie mit denjenigen Werken vergleiche, welche die andern Kultursphären bestimmen. Aber auch sonst läßt sich manches über die Wahrheit sagen, wenn wir die Frage erheben, wie sie zu deuten und aufzufassen sei. Nur glaube ich, daß die Frage ihres Wesens für die Logiker und Metaphysiker ursprünglich etwas Selbstverständliches gewesen ist. Nichst war ihnen so gewiß wie die Geltung der Wahrheit, und sie dachten wenig darüber nach, wie sie wohl beschaffen sein möchte. Erst die moderne Logik hat die Eigentümlichkeit des Geltungscharakters der Wahrheit analysiert und verständlich gemacht. Im allgemeinen kann sich die Logik mit der Feststellung begnügen, daß die Wahrheit das Geltende sei, und wenn diese Entscheidung einmal gefällt ist, scheint die Frage ihres Was und Wo, ihres Wesens und Grundes schon gelöst zu sein. Die Logik braucht dann nur noch zu zeigen, daß das Geltende ein unbedingt Geltendes ist und die relativistische Auffassung zu unrecht besteht, da sie den Begriff der Wahrheit sinnlos macht und so an ihrer eigenen Theorie zugrunde geht, denn mit der Verneinung des Geltenden verliert die Theorie gerade das, was sie zur Theorie macht.

In unsern Erörterungen stellen wir das zurück, was von der Lösung „die Wahrheit ist das Geltende" ausstrahlt, weil hierüber von Lotze bis

Rickert das Entscheidende gesagt ist. Dahin gehört die Frage, in welchem Maße sie dem endlichen Bewußtsein zugängig ist, ob es eine Wahrheit gibt, von der wir nichts wissen, oder eine Wahrheit, von der wir alles wissen oder ob uns nur eine Teilwahrheit beschieden sei und wie es möglich ist, von diesem Teil etwas Bestimmtes zu wissen, obwohl wir das Ganze nicht kennen. Auch die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit, die für so viele Denker das Problem der Probleme war, nämlich die Frage: wie kann ich wissen, daß dieser Satz Wahrheitsgehalt besitzt?, mag hier beiseite bleiben. Dieser ganze Problemkreis liegt nicht in unserer Absicht, so groß auch seine Bedeutung für die Erkenntnislehre sein mag. Nur um keinen Zweifel zu lassen über den Standpunkt, den wir einnehmen, wenn wir die Frage nach Grund und Wesen der Wahrheit stellen, mag folgendes hierüber gesagt sein:

Es muß eine Wahrheit geben, sonst könnte nichts behauptet werden. Jedes Urteil, das eine Behauptung einschließt, ist ein Apell an die Wahrheit und setzt somit die Idee der Wahrheit voraus. Insofern ist die Wahrheit „früher" als jedes mögliche Urteil, weil es die sinngemäße Voraussetzung alles Urteilens bildet. Der Gedanke der Wahrheit ist das sinnvolle Fundament für alle Aussagen über Unwirkliches und Wirkliches, über Sinnliches und Unsinnliches. Es ist unsere logische Zuversicht, unser Erkenntnisglaube, den wir uns nicht rauben lassen, daß es von jeder Wirklichkeit des Seins und Geschehens, wenn wir die Dinge einmal unter diese beiden Grundkategorien stellen wollen, nur eine Wahrheit bzw. einen Komplex von Wahrheiten geben kann, der für alle vernünftige Wesen verbindlich ist. Es gibt im Grunde genommen nur Eindeutigkeit und keine Vieldeutigkeit. Doppelsinnigkeit und Vielsinnigkeit ist etwas Vorletztes, jedes Sein und Geschehen hat seine ganz bestimmte Struktur.

Jedes Ding will so und nicht anders erkannt werden. Es hat denselben objektiven Sinn für alle, d. h. für die Erkenntnis überhaupt. Es hat seine Wahrheit, die ihm gehört. Der Relativität der Auffassungen gegenüber kann immer nur auf das Unabgeschlossene des Erkenntnisprozesses hingewiesen werden. Das endgültig Erkannte ist eine identische Einsicht für alle. Wie die Zahl 2 oder das Dreieck für alle dasselbe bedeuten soll, so soll auch dem Wirklichen ein eindeutiger Wahrheitsgehalt anhaften. Dieses Ding, dieser historische Vorgang, dieser Mensch ist in Wahrheit so beschaffen, ist ein für allemal festgelegt mit einem unendlichen Reichtum an Bestimmungen, die seines Wesens eigentümliche Art ausmachen. Jedes Einzelsubjekt der Erkenntnis mag eine Fälschung an der Wahrheit der Dinge vollziehen, indem es sie unter einem einseitigen Gesichts-

winkel betrachtet. Aber für die ideale und absolute Erkenntnis der Dinge gibt es eine eindeutig bestimmte Welt: die Welt der Gegenstände im Gegensatz zu den wechselnden Vorstellungswelten.

Nur das Kunstwerk scheint hier eine Ausnahme zu machen. Denn während es zum Sinn aller anderen Dinge gehört, eindeutig zu sein, gehört zum Wesen des Kunstwerks die Vieldeutigkeit. Die ästhetische Idee, die es trägt, das Allgemeine seiner Anschauungsform, das seine Schönheit und Tiefe wirkt und das in symbolischer Gewandung uns entgegentritt, diese ästhetische Idee hat einen unendlichen, begrifflich niemals faßbaren Sinn. Hier macht sich die Macht des Alogischen geltend, das der Erkenntnis widerstrebt und deswegen auch nicht der Idee der Wahrheit unterworfen werden kann. Daß das Kunstwerk so vieldeutig ist, ist einerseits ein Zeichen seines Reichtums und seiner Tiefe, dann aber auch ein Beweis dafür, daß es das Unbestimmte bejaht. Die wissenschaftliche Methode steht nach bestimmter Ausdrucksweise und eindeutig fixierten Begriffen. Sie bildet eine Terminologie, die ihrem Gegenstande angemessen ist. Das Wort bedeutet immer viel mehr als der Begriff sagen will, und für die Kulturwissenschaften bestehen besondere Schwierigkeiten, weil viele ihrer Grundbegriffe, etwa das Soziale, das Individuelle, die Entwicklung, die Nation so reich an Bedeutung sind, daß sie Gefahr laufen, immer wieder mit anderem logischen Sinn Verwendung zu finden, so daß eine Fülle von Mißverständnissen entsteht. Die Kunst hat eine Vorliebe für das Vieldeutige, für das reiche, bedeutungsschwere Wort, für das Tiefsinnige, Vielsinnige, Gegensinnige oder Paradoxe, für Unbestimmtheit in klarer durchsichtiger Form. Diese Vieldeutigkeit gibt dem Kunstwerk den Reiz des immer wieder Neuen und Unerschöpflichen.

Dennoch muß auch hier die Forderung eindeutigen Sinnes erhoben werden, wenn der Sinn des Kunstwerks auch niemals die logische Wahrheit ist und sein kann. Die Wahrheit des Kunstwerks ist das Erkenntnisfremde, das nie die Wahrheit des Begriffs sein kann. Das Kunstwerk bringt letzte Tiefen des Lebens zum Ausdruck, dahin der Begriff nicht mehr reicht, sondern für die das künstlerische Symbol der einzig zutreffende Ausdruck ist.

Aber auch die Seinsfülle, die im Kunstwerk symbolisch geformt ist, muß, theoretisch betrachtet, doch schließlich ein Sinngebilde sein, das eine eigentümliche Einheit besitzt, die sich zwar unter tausend Schleiern verbirgt und nie auf eine logische Formel gebracht werden kann, die aber schließlich doch ein Identisches, der Möglichkeit nach eindeutig Erfaßbares ist. Die Kunst ist von den Mitteln der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit umgeben und gebildet, die ihren besonderen Reiz und Zauber

ausmachen. Aber auch ihnen gegenüber besteht vom logischen Standpunkt aus doch schließlich die Forderung der Eindeutigkeit und damit der Wahrheit. Eine von den vielen möglichen Deutungen des Kunstwerks muß doch diejenige sein, die sein Wesen am tiefsten verständlich macht und die deswegen als die vollendete Deutung aufzufassen ist, die gleichbedeutend ist mit dem, was man als das wahrhafte Verstehen des Kunstwerks bezeichnen kann. Es gibt keine begriffliche Erkenntnis des Kunstwerks, aber ein wahrhaftes Verstehen des künstlerischen Gehaltes.

Den Standpunkt, den wir vertreten, bezeichnet man als den der absoluten Logik, sofern die Wahrheit als etwas Unbedingtes aufgefaßt wird. In diesem Begriff des Unbedingten liegen drei Merkmale, die für ihr Wesen konstituierend sind.

1. Das Unbedingte ist das, was von allem für alle überall und immer gilt.
2. Das Unbedingte ist höchste Bedingung, ein Bedingungsloses, das auf nichts anderes mehr zurückgeführt werden kann.
3. Das Unbedingte ist das Gegenständliche, in dem das Wesen aller Dinge ruht.

Gegen das erste logische Merkmal wendet sich der Relativismus mit der Behauptung, daß die Wahrheit nur für eine Person, für eine Zeit oder bestimmte Verhältnisse gilt, daß sie nicht an jedem Orte wirksam sei und auch nicht von allen Dingen ausgesagt werden kann.

Gegen das zweite logische Merkmal kämpft der Pragmatismus, der den Wahrheitsgedanken nicht als etwas Bedingungsloses auffaßt, sondern ihn auf den Begriff des Nutzen zurückführen möchte.

Gegen das dritte ist die Philosophie des „Als ob" gerichtet mit der Behauptung, die Wahrheit sei eine Fiktion, d. h. etwas Ausgedachtes bzw. ein Kunstgriff des Denkens, das dem unfaßbaren Leben gegenüber Konstruktionen versucht, die uns ein Bild oder eine Vorstellung von den Dingen geben, die unserer Bewußtseinslage angemessen sind.

Diese Lehren sind so gründlich widerlegt worden, daß eine weitere Kritik überflüssig ist. Für uns ist die Wahrheit ein Unbedingtes. Ist das aber der Fall, so bestehen wiederum drei Möglichkeiten in bezug auf das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand:

1. Ich habe keine Erkenntnis der absoluten Wahrheit.
2. Ich habe eine teilweise Erkenntnis der absoluten Wahrheit.
3. Ich habe eine vollkommene Erkenntnis der absoluten Wahrheit.

Der erste Standpunkt ist der des Agnostizismus. Es gibt eine absolute Wahrheit, die unabhängig von aller menschlichen Erkenntnis gilt und somit den Charakter des Transzendenten trägt. Alle Urteile und Behaup-

tungen, jedes wissenschaftliche Streben, alle möglichen Theorien über Menschen und Welt erhalten ihren Sinn und ihre Bedeutung durch das Unbedingte der Wahrheit. Es gibt eine wahre und richtige Auffassung der Welt und jedes einzelnen Dinges, von der die tatsächliche Auffassung des Menschen eine getrübte ist. Aber die wahre gegenständliche Auffassung kann nur approximativ erreicht werden. Die Wahrheit wissen wir weder von Gott, noch von der Welt, noch von uns. Weil wir aber die eine große Wahrheit nicht kennen, so kennen wir auch keine Teilwahrheiten, denn wir können den Teil nur aus dem Ganzen verstehen. Wenn ich an einem Menschen nur diese oder jene Eigenschaft kenne auf Grund seines Verhaltens bei dieser oder jener Gelegenheit, so kenne ich noch nicht die Wahrheit über den Menschen und kenne schließlich auch keine Wahrheit über ihn. Denn dazu ist es erforderlich, daß ich das Zentrum seines Motivationslebens, seinen Urwillen, seinen Charakter ganz genau kenne, wie auch sein Verhalten bei allen möglichen Gelegenheiten. Weil ich darüber nichts weiß, habe ich überhaupt kein wahres Wissen über den Menschen, sondern nur eine Art Scheinwissen, das zur oberflächlichen Beurteilung für praktische Lebensverhältnisse im allgemeinen genügt.

Im Gegensatz zum Agnostizismus stellte Hegels Metaphysik das große „Entweder-oder". Entweder haben wir eine Erkenntnis der Wahrheit oder wir haben keine. Wenn wir irgendeine Erkenntnis der Wahrheit besitzen, so muß diese Erkenntnis eine absolute sein. Eine begrenzte Erkenntnis der Wahrheit ist überhaupt keine Erkenntnis. Wenn ich die Wahrheit erkenne, so erkenne ich sie absolut. Es gibt eine absolute Erkenntnis des Ewigen sowohl an sich als auch sofern es sich in der Sinnenwelt manifestiert. Das Ewige ist das Vernünftige, das unser vernunftbegabter Geist erfaßt. Diese Vernunft, mit der wir begabt sind, ist das Göttliche, das in uns denkt. Wenn ich das Absolute und Unbedingte denke, denkt das Absolute in uns oder das Göttliche in uns erhebt sich zur Idee des göttlichen Weltganzen. Die Ideen und Formen der Erkenntnis dürfen nicht als einschränkende Bedingungen unserer Wirklichkeitsauffassung gedacht, sondern müssen frei und losgelöst von unserer Endlichkeit auf das Absolute bezogen werden.

Gegen den Standpunkt des absoluten Nichtwissens spricht die Tatsache, daß es Dinge gibt, an denen wir nicht zweifeln können, während wir andere absolut bezweifeln müssen. Auch können wir in metaphysischer Einstellung schlecht verstehen, warum die absolute Wahrheit, wenn doch eine solche angenommen werden muß, sich der menschlichen Erkenntnis verhüllt und uns dem Irrtum und der absoluten Täuschung überläßt.

Gegen den Standpunkt des absoluten Wissens spricht die Tatsache des Irrationalen in der Welt, daß es nämlich eine Fülle des prinzipiell Unbegreiflichen gibt. Auch die grandiose Lösung, die Hegel durch den Begriff des Geistes zu geben versuchte, läßt unendlich viele Fragen offen. Braucht man doch nur an das Problem von Geburt und Tod zu erinnern. Metaphysisch betrachtet ist die Vorstellung, daß sich der endliche Geist zur Erkenntnis des Absoluten erheben kann, schon deshalb bedenklich, weil er dadurch einen Einblick in die göttliche Vorsehung gewinnen würde und diese ganze Vorstellungsweise die Grenze zwischen Gottheit und Mensch verschwinden läßt. Man darf nicht einwenden, daß ja auch die Mystik zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt. Denn die Vereinigung der Seele mit Gott, wie sie nach der Lehre der Mystik schon in diesem Leben möglich ist, ist Hingabe und Aufgabe und soll kein Teilhaben an den Geheimnissen der Ewigkeit bedeuten. Die Hegelsche Philosophie spricht von der Erkenntnis des Absoluten in dem Sinne, daß das Erkennende und Erkannte das Absolute ist. So kann man sagen, daß das endliche Bewußtsein als solches überhaupt nicht erkennt, sondern nur sofern es das Absolute ist. Das Endliche hat keine Wahrheit. Hegels Philosophie ist Agnostizismus in bezug auf das Endliche und Rationalismus in bezug auf das Absolute. Das philosophische Ich ist der Endlichkeit enthoben und erkennt in der Totalität des Göttlichen. So ist auch der Gegensatz von Ich und Gegenstand vollkommen aufgehoben und die Idee der Persönlichkeit im System ausgelöscht. Dagegen wahrt die Mystik die Grundposition von Gott (religiöser Gegenstand) und Seele (religiöse Persönlichkeit). Das eine kann ohne das andere nicht sein. Sie sind einander notwendig zugeordnet, aber nicht identisch. Das Endliche wird nicht zum Absoluten, was gleichbedeutend wäre mit seinem Untergang. Es geht nicht „zugrunde“, sondern geht in den Grund der Welt und des Lebens ein als „begrifflose Schau“ und „weise Unwissenheit“. Das Irrationale wird stark betont, das Weltgeheimnis bleibt unberührt, das Persönliche ist unvergänglich. Würde das endliche Bewußtsein zum Absoluten und damit „aufgehoben“, so wäre schließlich auch das Absolute „aufgehoben“, weil es nur im Verhältnis zum Endlichen und Relativen absolut ist. Die Mystik hat immer wieder darauf hingewiesen, daß das Unendliche ohne das Endliche nicht sein kann.

Das Große und Bedeutende der Lösung Kants ist darin zu suchen, daß er sowohl dem Standpunkt des Nichtwissens, der am Irrationalen orientiert ist, als auch dem Standpunkt des absoluten Wissens gerecht zu werden vermag. Die Wertung des Irrationalitätsgedankens und seine Begründung im System der Philosophie ist dann später ganz besonders durch Heinrich

Rickert geleistet. Natürlich hat das Irrationale auch in Hegels Philosophie seine Stelle, da er aus einer großen Intuition heraus allen Ideen Sitz und Stelle anweist. Der Uebergang von einer Idee zur andern trägt schwer an Irrationalität. Nicht alles ist so durchsichtig, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Und doch verblaßt das Irrationale gegenüber dem ungeheuern Vernunftoptimismus der Hegelschen Philosophie.

Nach Kant haben wir ein unmittelbares und absolutes Wissen von den Formen des Wirklichen und ein relatives von seiner Inhaltlichkeit. Unbekannt aber bleibt nur das, was als die letzte Einheit von Form und Inhalt jenseits der Erfahrung liegt. Wir wissen die Organisation des Denkens, die zu uns gehört und an der wir als Vernunftwesen notwendigen Anteil haben. Wir wissen unser geistiges Wesen, aber nicht unsere empirische Sinnlichkeit. Wir wissen, daß sich nach den Formen des Denkens die Dinge dieser Welt zu richten haben, die einer überindividuellen Erkenntnisorganisation angehören. Wir wissen, daß sie eine Bedeutung besitzen, die über diese Sinnenwelt hinausgeht. Was aber die Bedeutung der Formen für die übersinnliche Welt sei, davon wissen wir nicht das geringste, weil uns ein übersinnlicher Inhalt nicht gegeben ist. Es gibt ein absolutes Formerlebnis und so etwas wie ein absolutes Wissen von der Form. Wir wissen die Wahrheit der Form und daß die Form das Prinzip der Wahrheit ist. Die Erkenntnis der sinnlichen Inhalte bleibt relativ, ihre Fülle ist nie ganz zu meistern. Die Wissenschaften, die sinnliche Inhalte erkennen wollen, sind auf ein unendlich fernes Ziel der Erkenntnis angewiesen. Die übersinnlichen Inhalte entziehen sich ein für allemal der Erkenntnis des endlichen Bewußtseins.

So wird behauptet, daß es Wahrheit gibt als etwas, das für alle Vernunftwesen verbindlich ist und daß wir auch ein Wissen von der Wahrheit haben, ein absolutes in bezug auf die Form, ein relatives in bezug auf den Inhalt.

Von diesen Ueberlegungen über den Geltungscharakter und Geltungsumfang gehen dann alle jene Erwägungen aus, die es mit dem Kriterium der Wahrheit zu tun haben. Unter Kriterium der Wahrheit verstehen wir ein Merkmal oder Kennzeichen, auf Grund dessen wir entscheiden können, ob ein Satz oder ein Urteil wahr ist oder nicht. Hier kann sich der Einwand erheben, daß wir nicht zwischen Wahrheit und Kriterium der Wahrheit unterscheiden können und dürfen, weil das, was wir als Kriterium der Wahrheit bemerken, die Wahrheit selber sei. Dann würde der Wahrheit nur eine psychologische Bedeutung zuerkannt, dann ist sie nur ein Gefühl, das sich in meinem psychischen Mechanismus geltend macht, und dies Gefühl ist kein Anzeichen für ein Etwas, das unabhängig von meinem Gefühl Wesen und Bestand hat. Dann wird die Wissenschaft

auf Gefühlen basiert, die sich zwangsweise geltend machen und die uns veranlassen, eine Beziehung zwischen Vorstellungsinhalten entweder zu bejahen oder zu verneinen, ein Gefühl, das sich in die Worte kleiden läßt: „dies muß so sein — dies kann nicht so sein."

Wir können hier nicht erörtern, welche Gründe uns dazu veranlassen, über das Kriterium der Wahrheit hinaus noch etwas anzunehmen, dem die Bezeichnung Wahrheit zukommt, ein Sinn und Wertgebilde, das von psychischer Wirklichkeit wohl zu unterscheiden ist. Die Verfechter des Neu-Idealismus, der Wertphilosophie, der absoluten Logik haben im Kampf mit dem Psychologismus das Reich des Sinnes und das Reich des Wertes, das dritte und vierte Reich, wie sie Rickert genannt hat, endgültig entdeckt und erobert. Was aber das logische Werterlebnis, das Kriterium der Wahrheit angeht, so lassen sich hier verschiedene Formen aufweisen. Zunächst kann ich zwischen positiven und negativen Kriterien unterscheiden. Das wichtigste negative Kriterium ist die Norm des Widerspruchs. Daneben sind die Unklarheit, Undeutlichkeit, Unbestimmtheit Anzeichen des Falschen. Es setzt die Ueberlegung ein, daß das negative Kriterium auf etwas hinzielt, was im Grunde nicht existiert. Das Falsche liegt darin, daß ich die Vorstellungsinhalte so verbunden habe, wie sie nicht zusammengehören. Das Falsche beruht auf Irrtum, also auf einem Mangel des urteilenden Subjektes. Die Sätze an sich sind wahr, d. h. es gibt ein Reich wahrhafter Geltungen, das in Beziehung steht zu allen Dingen und zu allem Geschehen.

Als positive Kriterien für die Wahrheit lassen sich anführen: die lichtvolle Evidenz, die Klarheit und Deutlichkeit, die zweifellose Gewißheit, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Von diesen Kriterien gehen einige mehr auf das Gefühl, andere auf den Vorstellungsinhalt, andere auf die Struktur von Normen und Grundsätzen, die gelten müssen, wenn überhaupt etwas gelten soll. So meint die logische Evidenz mehr das Gefühl, das in uns aufsteigt: so und nicht anders muß es sein. Die Klarheit und Deutlichkeit berührt die Ideen und Vorstellungsinhalte, die mehr oder weniger bestimmt und einsichtig sein können und sich durch relative Grade der Wahrscheinlichkeit bis zu dem in sich Einleuchtenden erheben. Das Kriterium der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bezieht sich auf gewisse Sätze, wie etwa die Grundsätze der Mathematik, die wir als absolut verbindlich annehmen müssen, wenn überhaupt irgendeine wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein soll.

Alle neuen Lehren über das Wahrheitskriterium haben mit der Behauptung gebrochen, daß die Wahrheit in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand zu suchen sei. Die alte Abbildtheorie

der Griechen hatte einen sehr tiefen ethisch-religiösen Sinn, war aber theoretisch unhaltbar und konnte vor der Aktivität des abendländischen Denkens nicht bestehen. Die Aufgabe und Leistung des Denkens ist zu gering unter dem Gesichtspunkt, daß es nur das abzubilden hat, was als fertiges Gebilde schon vorliegt, ganz abgesehen davon, daß die unendliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen in das Bewußtseinsleben nicht eingehen kann, so daß dieses gezwungen ist, eine Auswahl und Umformung zu vollziehen. Anders steht die Frage, wenn es sich nicht um die Erkenntnis der Natur, sondern um das Verstehen geistiger Dinge, sowie des Unsinnlichen und Uebersinnlichen handelt. Hier behält der griechische Gedanke der kontemplativen Hinnahme und Erlebnisschau sein gutes Recht. Dem Ewigen gegenüber muß das Denken auf Spontaneität verzichten und wird in die Passivität zurückgewiesen. Das gilt für die Erkenntnis des Ewigen, der Gottheit, der absoluten Werte und Ideen. Ihnen gegenüber gilt das Werterlebnis und die Intuition. Ihnen gegenüber ist das Abbilden keine Schmach des Denkens, vielmehr wird ihm die würdige Aufgabe gestellt, die ewigen Ideen und Werte, die nach Platon ihre Wahrheit und ihr Licht von dem Guten erhalten, nachzubilden im verstehenden Denken. Dem Höchsten gegenüber besteht das Prinzip der Passivität zu Recht, ob wir diesen Vorgang nun als ein Abbilden, ein Aufnehmen oder ein Verstehen bezeichnen, denn die ewige Wahrheit können und dürfen wir doch nicht verändern.

Nur der sinnlichen Wirklichkeit und der mathematischen Sphäre gegenüber gilt Kants Lehre von der Spontaneität des Denkens, welche diese Gesinnung zum Ausdruck bringen will, daß die Erkenntnis der Wirklichkeit gegenüber souverän ist und sich schöpferisch an ihr betätigt, indem sie die ungeordnete Mannigfaltigkeit gegebener Inhalte zu einer gegenständlichen Welt formt und bildet.

Alle diese Probleme hängen mit dem Geltungscharakter der Wahrheit zusammen. Sie bilden sich auf der Basis der gemeinsamen Ueberzeugung, daß die Wahrheit das Geltende sei. Wir halten diese Auffassung für sehr fruchtbar, um das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit zu klären und das Wesen der Logik verständlich zu machen. Die Wahrheit ist das Geltende: das ist die vorläufige Antwort auf die Frage: was ist Wahrheit, die Lösung, zu der wir gelangt sind, die wir anerkennen. Aber immerhin bestehen noch andere Lösungsmöglichkeiten und Versuche, Antwort zu geben, aus denen sich nicht unwichtige Folgerungen ziehen lassen. Deswegen erheben wir noch einmal die Frage, was sie sei, um festzustellen, welch eine Fülle verschiedenartiger Antworten diese Frage gefunden hat. Von hier aus fragen wir nach dem logischen Ort der Wahrheit, ob sie z. B.

etwas Subjektives oder Objektives ist. Beide Fragestellungen aber vollenden sich in der Ueberlegung, worin denn eigentlich der Grund der Wahrheit zu suchen sei, bzw. ob die Wahrheit das Grundlose als letzte Bedingung von Wert und Wirklichkeit ist.

Wir wollen versuchen, diese Probleme zu gliedern und zu sondern, die in Wahrheit eng miteinander verschlungen sind. Die Frage nach dem »was« der Wahrheit oder nach ihrer Qualität weist in ihrer Beantwortung schon auf die Möglichkeit der verschiedenen Orte hin, an denen wir die Idee der Wahrheit lokalisieren können, wo sie hingehört und wo sie beheimatet ist. Wissen wir aber den Ort der Wahrheit, so können wir vielleicht auch den Grund erschließen, daraus sie entstammt und von dem ihr besonderes Wesen ausstrahlt. Wir können den Grund der Quelle ihres ewigen Seins erforschen, falls wir nicht genötigt sind, sie selber als Grund alles Seins aufzufassen.

I.

Um zu verstehen, was Wahrheit ist, kann man von dem Gegensatz zwischen »innen« und »außen« ausgehen. Man kann fragen, ob die Wahrheit etwas in mir sei, z. B. ein psychischer Vorgang, oder etwas außer mir, d. h. etwas »Gegenständliches«. Das wäre eine Fragestellung, die sich mit der Frage nach dem Ort der Wahrheit eng berühren würde. Doch gerade dieses »innen« und »außen«, diese Unterscheidung, die für das naive Bewußtsein so selbstverständlich ist, führt zu erheblichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten. Sie kann als eine unberechtigte Abstraktion aufgefaßt werden. Sie fordert die Frage heraus, was es denn eigentlich sei, das diesem »innen« die Grenze setzt und darüber hinaus es ein »außen« geben soll. So ist der Denkvorgang das »innen« gegenüber dem Körpervorgang als dem »außen«, und in der Sphäre des Psychischen gibt es innere und äußere Schichten. »Außen« ist das, was nicht unmittelbar zu mir gehört, »innen«, was mit meinem Wesen und Charakter zusammenhängt. Ich kann aber auch das als »innen« bezeichnen, was in meiner Sphäre liegt oder in meinem Gesichtskreis. Dann ist das »Innen« das Reich des Bekannten und das »Außen« die fremde Welt. Aber das »Außen« kann immer noch vielfach mit mir verbunden sein und ist insofern nicht ganz »außer mir«. Vielleicht gibt es überhaupt nichts, was prinzipiell von mir getrennt ist und ganz a u ß e r meiner Sphäre liegt. Auch überlegen wir, daß das »außer sich geworden« der Mystik tiefe innere Einkehr bedeutet, als Zeichen dafür, wie seltsam relativ diese Unterscheidung von »innen« und »außen« ist. Die Vorstellung »innen« befestigt sich in dem

philosophischen Begriff des Immanenten. Immanent kann genannt werden, was zu meinem psychischen Ich gehört oder alles das, was meine Seele verstehen und in sich aufnehmen kann. Von hier aus führt der Weg durch zahlreiche Zwischenstufen zu der Vorstellung hin, daß immanent alles das sei, was Inhalt und Objekt der bewußten Erkenntnis werden kann. Aber das, was für das Einzelbewußtsein unbewußt ist, kann für ein Bewußtsein überhaupt zum Bewußtseinsinhalt werden. Und so weitet sich der Bewußtseinsbegriff immer mehr in bezug auf das Feld mannigfaltigster Inhalte, die er umspannt. Und je weiter das Gebiet sich ausdehnt, das als Bewußtseinsinnerlichkeit gedacht wird, um so unbestimmter und allgemeiner wird der Begriff des Bewußtseins, dem diese innere Welt gehört. Wir kommen mit Notwendigkeit zu dem Ergebnis, daß wir uns kein Sein vorstellen können, das dem Bewußtsein transzendent ist. Alles Gegebene ist dem Bewußtsein gegeben. Bilde ich den Unterschied von immanent und transzendent in bezug auf das empirische Einzelbewußtsein, so sind in mir nur meine körperlichen und seelischen Zustände. Vieles von dem, was sie meinen (Natur- und Geisteswesen) liegt »außerhalb« meiner Bewußtseinswelt. Die Totalität des Bewußtseins, die dem reinen Ich zugeordnet ist, umfaßt dagegen alle Formen möglichen Seins.

Wir wollen das »Was« der Wahrheit untersuchen, indem wir von dem Gedanken der verschiedenen Sphären ausgehen, in die sich das Universum gliedert. Zu diesem Sphärenaufbau treten dann noch als Ergänzung einer eindeutigen Festlegung und Bestimmung zwei Kombinationen hinzu, von denen die eine durch den Gegensatz von Bewußtsein und Gegenstand, die andere durch die alte metaphysische Unterscheidung von Mensch, Natur und Gott charakterisiert ist.

Wenn die philosophische Deutung und Abstraktion den Versuch macht, das Universum aufzuteilen, so können wir mit Rickert vier Hauptsphären unterscheiden, die dann noch verschiedene Modifikationen und Uebergänge zulassen, nämlich:

1. Die Sphäre des physischen Seins.
2. Die Sphäre der psychischen Wirklichkeit.
3. Die Sphäre des Sinnes.
4. Die Sphäre des Wertes.

In allen diesen Fällen liegen Beziehungen zum Bewußtsein vor, sei es nun, daß das Wirkliche in Abhängigkeit vom Bewußtsein gedacht wird oder das Bewußtsein und seine Anerkennung höherem Sein und Wert zugeordnet ist.

Daß die Wahrheit ein physischer Vorgang sei, ein Bewegungsvorgang

oder eine physische Krafteinheit, kann nur der grobe Materialismus behaupten. Dieser Vorstellungsmöglichkeit wollen wir nicht weiter nachgehen. Wohl aber gilt augenscheinlich ein ähnlich klingender Satz, nämlich dieser, daß der physische Vorgang eine Wahrheit sei oder daß den physischen Vorgängen eine Wahrheit anhaftet. Dieser Satz meint, daß gewisse Vorstellungen, die wir haben, sachlich begründet sind, daß ihnen ein Vorgang in der Wirklichkeit »entspricht«, daß sie sich der Gesetzmäßigkeit der Natur einordnen lassen, im Gegensatz zu anderen Vorstellungen, die Phantasiegebilde, Illusionen und Täuschungen sind. Auch diese Vorstellungen haben eine Wahrheit, sofern sie auf einem realen Vorgang »in mir« ruhen. Es ist eine Wahrheit, daß ich in diesen Illusionen befangen bin, und ihr Werden, ihr Entstehen, die Tatsache, daß ich sie habe, beruht auf Gesetzmäßigkeiten, die ihr Dasein garantieren. Sie haben eine reale Basis, sie sind nicht von ungefähr da. Sie sind kein Zufallsprodukt, sondern verursacht und begründet. Sie beruhen auf körperlichen oder psychophysischen Vorgängen in mir, auf Erregungszuständen, auf subjektiven Reizungen. Sie haben die Wahrheit eines tatsächlichen Vorganges in mir, aber das was sie *meinen*, das worauf sie abzielen, hat keinen Seinscharakter, weil ihm in dieser gegenständlichen Welt, in der Natur der Dinge nichts entspricht, weil alles nur auf subjektiver Befangenheit und Zuständlichkeit beruht. Der ganze Vorstellungskomplex, der etwa in diesem Falle eine vielleicht mögliche, aber nicht vorhandene sinnliche Gestalt oder Bewegung intendiert, beruht auf Subjektivität und Zuständlichkeit, nicht aber auf Objektivität und Gegenständlichkeit. Die Illusionen und Täuschungen gehören nur zu mir. Sie machen mich einsam und schließen mich nicht mit der Welt der vernünftigen Wesen zusammen, welche die wahre Welt der Gegenstände ist, wo sich dasjenige findet, was für alle Menschen gemeinsam gilt.

Ein wahrer physischer Vorgang ist mir in einer Vorstellung gegeben, die nicht nur subjektiv gerechtfertigt werden kann, sondern die einen gegenständlichen Sinn hat, der auch unabhängig von mir, von meiner subjektiven Auffassung und Meinung in der Realität der Dinge beheimatet ist. So kann ich also von wahren körperlichen Dingen und Bewegungen im Gegensatz zu eingebildeten sprechen. Die Dinge sind etwas, das existiert und ganz bestimmte Eigenschaften aufweist, sie sind mehr als »bloße Vorstellungen«. So ist mit diesen physischen Vorgängen, die gegenständlichen Charakter haben, eine Wahrheit verbunden, aber die Wahrheit ist deswegen kein physischer Vorgang. Von Wahrheit des Physischen kann überhaupt nur die Rede sein in Beziehung zur Urteilsfunktion und zum Bewußtsein. Das »Physische an sich« *ist* nicht nur keine Wahrheit, son-

dern h a t auch keine Wahrheit. Wenn wir nun aber auch die Wahrheit des Physischen als Gegenstand der Urteilsfunktion behaupten, so bleibt es natürlich vollkommen unbestimmt und zweifelhaft, was denn eigentlich die Wahrheit des physischen Vorgangs sei. Unter Umständen könnte die Wahrheit des physischen Vorgangs darin bestehen, überhaupt nichts Physisches zu sein.

Sehr viel einleuchtender ist der Gedanke, daß die Wahrheit ein psychischer Vorgang sei, und er ist auch in der Tat wissenschaftlich vertreten worden. Dann ist die Wahrheit eine Vorstellung oder ein Gefühl, das sich vor allen andern auszeichnet und etwa die Folge hat, daß ich von dem Seinsgehalt einer Sache oder eines Vorgangs überzeugt bin. Sie ist ein Gefühl der Zuversicht oder eine helle, lichte Vorstellung, die mich überfällt und erleuchtet, eine Vision, die ich erlebe oder ein Wille, der mich beseelt. Die klare Einsicht einer erhöhten Bewußtseinslage, die ich besitze, sie ist die wahre Vorstellung gegenüber der dumpfen, trüben, die ich zuvor gehabt habe. Ja die wahre Vorstellung ist selber die Wahrheit. Sie ist nicht nur ein Hinweis auf ein Gegenständliches »außer mir« oder »über mir«, das mich erleuchtet, sondern das Erleuchtende geht von ihr aus. Die Wahrheit ist nichts Gegenständliches, sondern ein Subjektives, mir Zugehöriges. Sie ist ein vor allen anderen ausgezeichneter psychischer Vorgang. Die wahre Vorstellung erleuchtet die anderen Vorstellungen und gibt mir das »richtige« Bild der Dinge. Die Wahrheit liegt in dieser Vorstellung oder in dieser Vorstellungsart, sie ist diese Art und Weise, die Dinge anzuschauen. Sie ist die meinem Wesen entsprechende Auffassungsweise, der Blickpunkt, der mir, dieser besonderen Monade eignet und ihr den Zugang zum Verständnis der Welt gewährt. Die Vorstellung Wahrheit vernichtet den Schein und die Illusion und führt zur sachlichen Auffassung der Dinge und Verhältnisse. Sie steigt empor aus den Tiefen der Seele, in ihr verstehe ich mich selbst und die Dinge, in ihr habe ich mein eigenstes Wesen gefunden. Die Monade hat in ihr den Gesichtspunkt erreicht, von dem aus sie die Welt der Dinge verstehen kann. Denn schließlich kann ich die Wahrheit der Dinge nur von mir aus verstehen und nicht von einem anderen.

Die wahre Vorstellungsweise oder die einleuchtende wahre Vorstellung kann aber auch etwas sein, was mir mit anderen menschlichen Wesen gemeinsam ist, darin wir uns treffen und zusammenstimmen, etwas das auf gemeinsamer Organisation beruht. Wenn ich dieselben Vorstellungen entwickle, wie sie dem urteilsfähigen Deutschen oder auch dem intellektuellen Europäer im allgemeinen eignet, dann habe ich die wahre Ansicht der Dinge. Dann ist die Wahrheit ein Vorstellungskomplex, der aus dem

allgemeinen Besitz der menschlichen Gattung, eines bestimmten Kulturkreises oder eines besonderen Volkes sich geltend macht. Ich denke wahr, wenn ich deutsch denke oder den Vorstellungskreis der abendländischen Kulturseele mir zu eigen gemacht habe, wenn ich mein Individuelles zurückstelle und mich in Einklang setze mit der Auffassungsweise meines Volkes, meiner Zeit, meiner Kultur.

Oder die Wahrheit ist ein Gefühl, ein ganz starkes Gefühl der Gewißheit, das Gefühl, daß etwas so sein muß und nicht anders sein kann, von dem ich niemals lassen werde, wenn mich auch noch so viele Vernunftgründe vom Gegenteil überzeugen wollen. Die Wahrheit ist ein Glaube, von dem ich nicht lassen kann, weil ich mit ihm mich selber preisgeben und opfern würde. Die Wahrheit ist das Gefühl für das Notwendige, für das was Wesen hat und über alle Illusionen erhoben ist, ein Instinkt, der mit der Tiefe des Unbewußten zusammenhängt.

Oder die Wahrheit ist ein Vorgang des Willens, der irgendwelchen bewußten oder unbewußten Zielen entgegenstrebt. Sie ist nichts Feststehendes, ein für allemal Daseiendes, sondern ein Etwas, das immer wieder nach Wirklichkeit drängt und verlangt. Sie ist ein Motiv, das in mir wirksam ist, ein Streben, das mich bewegt. Sie ist die platonische Liebe als Sehnsucht nach Unsterblichkeit oder jener größte Affekt der menschlichen Seele, von dem Spinoza spricht und der sich auf die allgegenwärtige, größte Ursache richtet. Wenn der Pragmatismus die Wahrheit auf Nützlichkeit zurückzuführen sucht und die Psychoanalyse die Sexualität als letztes Fundament des Wahrheitsstrebens auffaßt, so empfinden wir das als eine Art Blasphemie. Die Auffassung der Wahrheit als einer erlesenen Vorstellung eines starken Gefühls und einer großen, heiligen Leidenschaft könnte unser Wertempfinden ruhig bejahen. Aber das Denken, das auf Erkenntnis gerichtet ist, kann sich bei einer Deutung nicht beruhigen, die das Ziel seines Strebens in der Subjektivität und Befangenheit des psychischen Lebens beschlossen sein läßt.

Gewiß ist die Auffassung der Wahrheit als eines psychischen Vorgangs nicht widersinnig wie der Versuch, sie physikalisch zu begründen. Wahrheit und psychische Vorgänge sind in der Tat auf das engste verbunden, und zwar in ganz anderer Weise wie die Wahrheit mit den physischen Vorgängen verbunden ist. Das gilt unabhängig von der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Deutung, die wir anwenden. Den physischen Dingen haftet eine Wahrheit an, denn nichts in dieser Welt ist ohne Wahrheit, aber die Wahrheit ist für sie etwas Sekundäres, sie sind von ihr betroffen, ohne um sie bemüht zu sein. Sie sind nicht die eigentlichen Träger des Wahrheitsgedankens. Dagegen ist das psychische Leben und Erleben

von der Wahrheit ergriffen und manchmal unmittelbar mit ihr vereinigt. An dem psychischen Leben und Erleben leuchtet die Wahrheit auf. Ja, wir haben die Empfindung, daß die Wahrheit keine Heimat hätte, wenn nicht das Seelische wäre. Nirgends trennen sich so deutlich philosophische Wertbetrachtung und wissenschaftliche Seinsbetrachtung wie gegenüber den psychischen Phänomenen. Ich kann das psychische Vorstellungsleben und alles das, was es hervorbringt, rein genetisch betrachten, dann sind alle Vorstellungen gleichwertig oder gleich unwertig und dasselbe gilt für Gefühl und Wille. Dann ist die Vorstellung der großen Denker und der armen unwissenden Menschen gleich notwendig, das Streben nach höchsten Zielen und die schmutzige Begierde, das tief religiöse und künstlerische Gefühl und das Gefühl von Haß und Neid gleich notwendig, denn die wissenschaftlich psychologische Betrachtung abstrahiert von dem Sinn und Wert, der sich mit psychischem Erleben verbindet.

Das psychische Erleben ist für die Wahrheit von höchster Bedeutung. Logos kann ohne Psyche nicht sein. Die Wahrheit ist des Psychischen bedürftig. Aber die Wahrheit kann kein psychischer Vorgang sein, weil dieser etwas absolut Individuelles ist, so daß unter dieser Voraussetzung die Wahrheit jedem etwas anderes sein würde. Wir verstehen unter Wahrheit etwas Gemeinsames, das für viele oder für alle gilt, mag sich damit auch eine gewisse persönliche Form verbinden. Und so sind wir angewiesen, über das bloß Psychische hinauszugehen, wenn wir die Wahrheit verstehen wollen.

Dasjenige, das nun gewissermaßen die Brücke von der Abgeschiedenheit des Isolierten und Subjektiven zu der Form der Gemeinschaft schlägt und einen eminent sozialen Charakter besitzt, ist das Wort, und so konnte die Lehre entstehen, daß die Wahrheit ein Wort sei, ein Wort mit einem bestimmten Bedeutungscharakter. Wenn die psychologische Deutung die Wahrheit individualisiert, so wird sie durch die verbale Deutung sozialisiert. Das Wort dient der Verständigung zwischen Menschen, darin liegt sein eminent sozialer Charakter. Es tönt auf und verklingt wie der Ton der Musik und hat doch etwas Bleibendes in seinem Bedeutungscharakter, das nur geringen Wandlungen unterliegt. Wenn die Wahrheit ein Wort ist, so ist sie jedenfalls ein Wort von großer Bedeutung, ein viel genanntes und sehr eindrucksvolles Wort, das wie kaum ein anderes die Gemüter der Menschen beschäftigt hat. Für den Nominalismus ist die Wahrheit ein Wort, ein Name, ein Zeichen, eine Bezeichnung. Aber ist nicht ein Wort immer ein Zeichen für etwas, das es bezeichnet? Wenn die Wahrheit ein Wort ist, so muß es doch etwas geben, das diesem Wort entspricht. Und da die Wahrheit kein äußerer Vorgang sein kann, muß

sie als innerlicher Vorgang aufgefaßt werden. Damit fällt diese Lehre in die psychologische Auffassung zurück. Wahrheit ist ein Wort, das gewisse psychologische Vorgänge meint, die auf das Verstehen der Dinge gerichtet sind.

Es ist sehr wichtig, daß ein psychisches Erleben in einem Wort Ausdruck findet. Das Wort hat manchmal eine magische Kraft, die zu seltenen Taten sich entfalten kann. Das Wort verbindet eine große Anzahl zerstreuter Dinge und gibt dem Unausgesprochenen einen Namen. Es gibt eine Uebersicht über die Fülle der Erscheinungen. Es bringt das Wesentliche und Entscheidende zum Bewußtsein. Wenn die Wahrheit ein Wort ist, so ist sie ohne Zweifel ein sehr wichtiges Wort, weil sie höchst bedeutsame Vorgänge des Lebens bezeichnet.

Eine etwas andere Wendung nimmt die Deutung der Wahrheit, wenn man sie als Fiktion bezeichnet. Dann ist sie etwas Ausgedachtes, das nicht existiert und dem auch nichts entspricht, das Existenzwert hat. Aber diese Fiktion, dies Ausgedachte ist keine müßige Ausgeburt meiner Phantasie. Es ist eine Art Hilfskonstruktion, mit der sich zum Verstehen der Wirklichkeit sehr wohl etwas anfangen läßt. Ohne Fiktionen wie Wahrheit und Freiheit könnten wir uns in dieser Welt nicht zurechtfinden. Sie sind illusionäre Gebilde, ohne die wir nicht leben könnten.

Die Antworten auf die Frage: was ist Wahrheit, die wir bisher erwähnt haben, sind so ungenügend und widerspruchsvoll, daß sie einer näheren Erörterung nicht bedürfen. Es ist augenscheinlich, daß die Wahrheit keine Wirklichkeit ist in dem Sinne, wie das Physische und Psychische Wirklichkeiten sind, die als solche zu ihrer Existenz der raumzeitlichen Verhältnisse bedürfen. Wir müssen deshalb die Wahrheit als etwas Unwirkliches bezeichnen, ohne damit ihre Bedeutung herabsetzen zu wollen. Das philosophische Denken hat immer zu dem Ergebnis geführt, daß das Wirkliche zu seiner Begründung und zu seinem Verständnis eines Etwas bedarf, das selber nicht wirklich ist. Wir können diesem Etwas einen Seinscharakter zuschreiben, wenn wir uns deutlich machen, daß dieser Seinswert von dem des Wirklichen durchaus verschieden ist. Es kündigt sich in ihm eine Gesetzmäßigkeit an, die wir im Gegensatz zu dem Zwang des Müssens als den Zwang des Sollens empfinden. Es ist die ideale Welt, die uns anrührt, denn diese andere Gesetzmäßigkeit hat einen ideellen, keinen realen Wirklichkeitscharakter. Sie ist eine Gesetzmäßigkeit, der gegenüber so etwas wie ein Verstoß möglich ist. Den Naturgesetzen gegenüber sind und bleiben wir schuldlos. Der Sollensgesetzmäßigkeit gegenüber müssen wir notwendig schuldig werden.

Der Gedanke dieses Unwirklichen, das das Wirkliche begrenzt, führt

zu einer Reihe von Sinngebilden, die alle das gemeinsam haben, daß sie im Gegensatz zum Sinnlichen und Anschaulichen stehen. Die wichtigsten dieser Bildungen sind Idee, Wert, Begriff und Sinn. Der Sinn erhebt sich aus dem Wort, der Begriff aus der Vorstellung, der Wert aus dem Zweck, die Idee aus der Gestalt. In dem Bestreben, dasjenige zu finden, was alle Wirklichkeit begrenzt und bedingt, ohne selbst Wirklichkeit zu sein, ging die Reflexion von diesen vier Gebilden aus, die an der Peripherie des Wirklichen liegen.

Das Wort hat eine Bedeutung, die verständlich macht, was das Wort meint, was es sagen will. Aber die Bedeutung eines Wortes hat den logischen Mangel der Vieldeutigkeit. Es ist als solches die Quelle zahlreicher Irrtümer. In ihm kann jedoch etwas enthalten und aufbewahrt sein, was mehr ist als bloße Wortbedeutung, was durch Vieldeutigkeit verborgen wird, was sich aber reinlich herauspräparieren läßt, wenn man auf das Entscheidende und Wesentliche achtet. Das ist der Sinn als der logische Kern des Bedeutungskomplexes. Dieser Sinn ist das, worauf ich abziele, etwas ganz Bestimmtes, das zum Ausdruck gelangen will, das unter mannigfaltigen Hüllen sich verstecken kann und doch immer dasselbe Wesen ist. Dieser Sinn, der selbst dem Materialismus der Stoa als etwas Unsinnliches galt, ist Ausdruck und Offenbarung der Vernunft. Er wirkt zurück auf alle Schichten des psychischen Seins. Da das Wort einen Sinn hat, muß auch in dem Erleben und in dem Erlebnis ein Sinn aufweisbar sein. Jedes Erleben zielt in eindeutiger Weise auf die Mitte meines Lebens hin, und so ist m e i n Leben sinnerfüllt und auch das Leben und schließlich auch die Welt. So haben wir ein gutes Recht, die Wahrheit als Sinngebilde zu verstehen. Die Wahrheit ist Sinn, d. h. sie ist ein unwirkliches Etwas, das das Leben verständlich macht, oder sie ist d e r Sinn, d. h. das Ewige, was das Leben deutlich machen kann. Und schließlich ist sie das Sinngebende, d. h. jeder mögliche Sinn des Lebens geht von ihr aus.

Wenn wir uns bei dieser Bestimmung nicht beruhigen können, so hängt das mit verschiedenartigen Ueberlegungen zusammen. Sinn ist etwas Anhaftendes, nichts Freies und Losgelöstes, sondern ein Gebundenes. Sinn ist immer der Sinn von Etwas. Die Wahrheit ist dagegen etwas Freies, was an und für sich gilt, unabhängig von Welt und Leben. Ferner kann man sehr wohl sagen, daß die Wahrheit zu dem gehört, was dem Leben Sinn verleiht, ohne damit zu meinen, daß sie das Ewige ist, von dem aller Sinn des Lebens ausgeht. Und gerade das meinen wir, wenn wir vom Logos sprechen. Diese autonome Form, die der Wahrheit eignet, drückt sich am besten in der Bestimmung Idee und Wert aus.

Bevor wir die Wahrheit mit diesen beiden Bestimmungen nennen, die

ihre Bedeutung am sichtbarsten machen, wollen wir sie mit den logischen Gebilden Urteil und Begriff vergleichen. Die Wahrheit ist die logische Bedingung jedes Urteils und gleichzeitig auch das Ziel jeder Urteilsbildung. Ich urteile, weil ich an die Wahrheit glaube und weil ich sie erreichen möchte. Wir sagen auch manchmal, daß ich die Erkenntnis erstrebe, aber im Grunde ist Erkenntnis die Funktion, die ich anwende, oder in der spinozistischen Deutung die Liebe, die mich bewegt, den Grund aller Dinge zu verstehen. Die Wahrheit ist der Gegenstand der Erkenntnis. Sie ist ein Geltendes und, sofern sie in die Sphäre des Theoretischen gehört, ja die theoretische Sphäre recht eigentlich konstituiert, auch Begriff, aber ein ganz besonderer Begriff, der sich über alle Dinge der sinnlichen oder unsinnlichen Welt weit hinaushebt. Wenn man mit Locke der Ansicht ist, daß alle unsere Erkenntnis den Sinneseindrücken entstammt, dann müssen wir zu der Vorstellung gelangen, daß die Wahrheit ein sehr abstraktes und unzuverlässiges Gebilde ist. Aber die Wahrheit gehört doch augenscheinlich zu den Begriffen, die nicht aus der Sinneswelt stammen, da nichts in der Welt ihrem Forderungscharakter genügt. Die Wahrheit ist ein philosophischer Begriff, der es mit dem Ideellen und nicht mit dem Realen zu tun hat. Er ist ein reiner Begriff. Er hat keinen sinnlichen Inhalt, sondern meint das Unsinnliche oder gar Uebersinnliche. Er ist in der Skala der Begriffe das denkbar Höchste, da er das Geltende schlechthin ist. Während alle anderen Begriffe als Mittel aufgefaßt werden können, um das Ziel der Erkenntnis zu erreichen, kann er selber nicht als Mittel gedacht werden, da er das Ziel ist, um das sich alle bemühen. Er krönt die Hierarchie des Begriffssystems, das wie es scheint seinetwegen erzeugt ist. Er ist das Wesen des Begriffs, das sich als Begriffscharakter in dem Gedanken des schlechthin Geltenden entfaltet. Der Begriff ist das, was die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Vorstellung überwunden hat. Für Hegel ist er das Einzige, was wahrhaftes, vernünftiges Sein besitzt. Für ihn fällt Begriff und vollendetstes Vernunftleben zusammen. Wir denken den Begriff als dasjenige, was dem Leben die theoretische Form gibt. Der Begriff ist für uns nicht der metaphysische Inhalt der Wirklichkeit. So erhebt sich die Frage, ob die Wahrheit nur ein Begriff sei oder ob ihr nicht, abgesehen von ihrem Forderungscharakter, ein übersinnlicher Inhalt entspricht.

Solche Ueberlegungen haben dahin geführt, die Wahrheit als Wert oder als Idee zu bezeichnen. Die Vorstellung der Idee erwuchs aus der Schau der Gestalt, die Vorstellung des Wertes aus der Zielsetzung des Willens. Die Idee ist für das griechische Bewußtsein, der Wert für das abendländische Bewußtsein der zutreffende Ausdruck. Dem griechischen

Geist erwuchs die Vorstellung der Idee aus den reinen Formen, wie sie in der bildenden Kunst und in der Mathematik ihren Ausdruck fanden. Hier lag etwas vor, das die Wirklichkeit nicht erreichen und niemals ganz fassen konnte. Das abendländische Bewußtsein gelangte zur Vorstellung des unerreichbaren Wertes in dem Gedanken eines Willens, der Ziele und Aufgaben sich stellt, dessen endgültige Lösung seine Kräfte überragt und die den Menschen doch immer wieder in ihren ernsten und selbstverständlichen Dienst zwingen. Die Wahrheit ist der theoretische Wert oder das Ideal der Erkenntnis. Wären die Werte nichts anderes als höchste menschliche Ideale, Zielsetzungen unseres Bewußtseins, die darauf ausgehen, das Gemeinschaftsleben der Menschen immer höher und reicher zu gestalten, so wäre schon deswegen ihre Bedeutung ganz unermeßlich. Aber es ist nicht das allein. Wir gelangen dahin anzunehmen, daß gewissen Werten und ganz besonders dem Wert der Wahrheit eine selbständige, von unserem Denken unabhängige Bedeutung zukommt. Die Wahrheit gilt, auch wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind und sie nicht von uns gedacht wurde. Wir müssen unbedingt zwischen dem Wertbegriff der Wahrheit und dem theoretischen Wert, den sie meint, dem Gegenstand der Erkenntnis unterscheiden. Die Wahrheit als der theoretische Wert ist das in allen Urteilen Bejahte und Anerkannte. Alle Urteile und Sätze künden die Herrlichkeit der Wahrheit. Ihr eignet der Charakter des Ewigen. Die Gesetze der Natur könnten ihre bindende Kraft verlieren, diese Welt ist ja nur eine unter den möglichen Welten, aber die Gesetze der Vernunft und der Wahrheit ruhen im Schoße der Ewigkeit. Nun erhebt sich der Gedanke, daß die Wahrheit etwas Abgeschlossenes und Vollendetes sei, daß sie in sich ruht wie ein Kunstwerk. Auf jeden Fall ist das ein platonischer Gedanke, der im abendländischen Bewußtsein noch immer in Kraft steht. Erkenntnis, Bewußtsein und Denken sind auf diesen Gegenstand gerichtet und nähern sich ihm in mancherlei Abstufungen. Manches Denken ist so fern der Wahrheit, manches scheint ihr nah zu sein, aber niemand kann das Ziel ganz erreichen. Mit der absoluten Wahrheit könnten wir auch gar nicht leben. Gehören doch zu ihr auch die Fernen der Vergangenheit und Zukunft. Seltsam, daß immer wieder dem gegenüber der Gedanke der Allwissenheit des erkennenden Bewußtseins auftaucht, verbunden mit der Vorstellung der Unfehlbarkeit, besonders bei Heraklit und Hegel.

Würde uns die absolute Wirklichkeit beschieden sein, so wäre das ein Durchbruch in die Ewigkeit und würde voraussetzen, daß unser Denken fern von allen sinnlichen Banden das Uebersinnliche und Sinnliche zu denken vermöchte. Die Religion belehrt uns, daß einmal die Zeit kommen

wird, wo unsere Augen aufgetan sind. Dann gelangen wir in eine höhere Bewußtseinslage und werden hellsichtig für Dinge, die uns bisher unbekannt blieben. Wir müssen aber annehmen, daß auch in dem erhöhten Zustand uns keine Allwissenheit zuteil wird, die für Gott allein aufbewahrt ist. Nur die Unruhe des Erkenntnisstrebens ist getilgt, und unsere Augen vermögen das Uebersinnliche zu schauen. Für den geschauten Gegenstand der übersinnlichen Welt haben wir das Wort Geist. Die Wahrheit ist eine geistige Wesenheit, die uns die Seligkeit zuteil werden läßt, von ewigen Dingen zu wissen und alle Unruhe des Zweifels tilgt. So kann man unter Wahrheit einmal die geistige Wesenheit verstehen, die uns erleuchtet wie das Licht die sinnlichen Dinge, oder den Zustand, in dem wir uns befinden, wenn all unsere Zweifel getilgt sind.

2.

Die bisherigen Erwägungen über das Wesen der Wahrheit bedürfen noch einer Ergänzung in erkenntnistheoretischer und metaphysischer Absicht. Wir fragen zuerst, wie verteilt sich der Begriff der Wahrheit auf Bewußtsein und Gegenstand und zweitens, wie verteilt er sich auf Mensch, Welt und Gott? Diese Fragestellung leitet bereits zu unserem zweiten Problemkreis über, der es mit dem logischen Ort der Wahrheit zu tun hat.

Die erkenntnistheoretische Ueberlegung führt dahin anzunehmen, daß die Erkenntnis und damit auch die Wahrheit der Objekte zustande kommt in der Art und Weise, wie das Bewußtsein den Gegenstand bestimmt. Der Gegenstand soll hier zunächst einmal als das immanente Objekt der Erkenntnis verstanden werden. Indem das Bewußtsein den Gegenstand bestimmt, indem die Kategorien des Denkens den gegebenen Inhalt überformen, kommt die Wahrheit zustande. Die Wahrheit der Objekte ist also das Ergebnis eines Prozesses, der sich zwischen Bewußtsein und Gegenstand abspielt. Würden Bewußtsein und Gegenstand nicht in einer notwendigen Beziehung zueinander stehen, so wäre auch keine Erkenntnis möglich. Desgleichen würden wir auf wahre Erkenntnis der Wirklichkeit verzichten müssen, wenn der Gegenstand das Bewußtsein und nicht das Bewußtsein den Gegenstand bestimmte. Würde das Bewußtsein abhängig sein von der Natur und ihren Gesetzen, so wäre Erkenntnis niemals zu rechtfertigen. Nur das gegenständliche Denken führt zur Wahrheit, d. h. ein Denken, das sich nach den Gesetzen des Denkens richtet und ihnen gemäß den Inhalt der Wirklichkeit erfaßt. Dabei liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Wahrheit des Denkproduktes den Formen des Bewußtseins entstammt, die uns unmittelbar gewiß sind und die wir deshalb auch als die Formen der Wahrheit bezeichnen kön-

nen. Der Inhalt der Erkenntnis ist dasjenige, was als das Formlose selber ohne Wahrheit den Sinn besitzt, daß die Wahrheit an ihm zur Erfüllung und Verwirklichung gelangt. Ob überhaupt und mit welchen Bestimmungen der reine Inhalt der Erkenntnis erschlossen werden kann, davon soll hier nicht die Rede sein. Auf jeden Fall gilt er als das Substrat der Erkenntnis. Er ist nicht das, was die Erkenntnis täuscht und trübt, sondern dasjenige, dadurch der Form des Denkens ein Wirkungsfeld gegeben wird. Der Inhalt ist da, um geformt und erkannt zu werden.

Diese Auffassung des Erkenntnisprozesses, die im wesentlichen kantisch ist, kann nur wieder zwei verschiedenen Deutungsmöglichkeiten unterliegen, je nachdem das Verhältnis unseres Denkens zu einem rein göttlichen Denken eingeschätzt wird und je nach der Auffassung der Wahrheit als eines Seins oder eines Prozesses. Die Welt der Gegenstände ist die Natur in der Fülle ihrer Objekte. Ich erkenne sie meiner Vernunftorganisation gemäß. Nun erhebt sich der Gedanke: Die Welt ist so, wie unser Denken und seine Formen sie gebildet haben. Würde mein Denken nicht vorhanden sein, so würde auch diese Welt nicht existieren, die in Kausalität, Raum und Zeit uns erscheint. Aber würde dann überhaupt kein Etwas existieren, das den Namen einer Welt verdiente? Unser metaphysischer Glaube postuliert eine solche Welt, die in der ewigen Form des göttlichen Denkens ruht. Die Kategorien haben noch eine andere metaphysische Seite, die Hegel herausgearbeitet hat. Sie sind nicht nur Formen der endlichen Erkenntnis, sondern auch Formen des schaffenden Weltgeistes. Unser Denken ist nicht schöpferisch in dem Sinne, daß wir die Gegenstände der Welt erzeugten: wir schaffen nur ihren eigentümlichen Aspekt. Der Sinn der Erkenntnis muß vor allem darin gesucht werden, die ewigen Gedanken Gottes nachzudenken.

In beiden Fällen aber besteht die Möglichkeit, die Wahrheit mehr als ideales Sein oder als idealen Prozeß zu denken. Als ideales Sein wird die Wahrheit zu den ewigen Ideen Gottes, zur Bedingung aller möglichen Erkenntnis oder zu einem Reich von Geltungen, an das unsere endliche Erkenntnis gebunden ist. Die Wahrheit ist da, sie braucht nur aufgewiesen zu werden. Sie ist das ein für allemal Zugrundeliegende. Wir brauchen uns nur auf sie zu besinnen. Dann wird durch Philosophie und Wissenschaft keine Bereicherung des Wahrheitsbestandes herbeigeführt. Es können keine neuen Wahrheiten erzeugt werden, sondern man kann nur das entdecken, was als Wahrheit gilt und da ist. Oder wir denken an die Wahrheit des Prozesses. Dann kommt sie dadurch zustande, daß die denkende Form den Inhalt bestimmt, daß der Inhalt in der Form steht, daß die Form sich am Inhalt verwirklicht. Dann liegt die Wahrheit im Prozeß

der theoretischen Wertverwirklichung. Form und Inhalt sind getrennt, aber dem Bewußtsein ist die Macht gegeben, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen zu verbinden und so die Welt der Erkenntnis zu erzeugen.

Der Gegenstand kann aber auch als etwas gedacht werden, was die Sphäre des Bewußtseins überragt und transzendente Bedeutung besitzt, wie in der Philosophie Rickerts. Dann ist der Formungsprozeß, den das Ich am Inhalt vollzieht, auf eine höhere gemeinsame Instanz zurückgeführt. Nach der alten Abbildtheorie in ihrer primitiven Fassung sollte sich die Vorstellung nach einem unabhängig von ihr existierenden Gegenstand richten, der das wahre Sein dieser Wirklichkeit repräsentierte. Kants Lehre zeigt die Unmöglichkeit dieses Dinges an sich. Der Gegenstand ist ein Formungsprodukt und durch das Ich oder das Bewußtsein erzeugt. Die moderne Erkenntnistheorie hat erwiesen, daß die Formen nicht nur die verbindenden Prinzipien eines vorstellenden Bewußtseins mit Normativität und Geltungscharakter sind. Als solche würden sie durchaus der immanenten Sphäre zuzuordnen sein. Die synthetischen Formen gehören einem urteilenden Bewußtsein, das den transzendenten Wert der Wahrheit anerkennt. Die Bejahung der Verbindung des Vorstellungsinhaltes involviert eine Anerkennung der ewigen Ideen. Der Sinn der Anerkennung ist die notwendige Geltung des absoluten Wertes.

In dieser Deutung ist die Wahrheit das an sich Transzendente, das in dem Prozeß der urteilenden Erkenntnis in die Welt einströmt, um ihren Sinn aufleuchten zu lassen.

Es erübrigt schließlich noch, unsere Frage nach dem »Was« der Wahrheit an dem alten metaphysischen Gegensatz von Mensch, Natur und Gottheit zu orientieren. Es ist das die Frage, ob die Wahrheit eine menschliche, natürliche oder göttliche Angelegenheit sei. In der erkenntnistheoretischen Fragestellung sind diese Positionen aufs engste miteinander verbunden. Die Vorstellung des Menschlichen liegt in der Idee eines endlichen erkennenden Bewußtseins, die der Natur in dem Gedanken des Naturgesetzes, die Gesetze des Bewußtseins sind, die Idee Gottes in der Vorstellung des Transzendenten, in dem alle Geltungsprinzipien verankert sind. Die metaphysische Frage teilt die drei großen Formen des Lebens: Gott, Welt und Mensch auseinander. Sie gliedert sich in die Vernunftlehre von Gott, Seele und Welt. Wenn die Wahrheit nur anthropologische Bedeutung besitzt, so vergeht sie mit menschlicher Art und menschlichem Wesen; und das ist ihrem Sinn und Charakter nicht angemessen. Auch wenn es keine Menschen gibt, muß doch so etwas wie Wahrheit bestehen und folglich auch eine Wahrheit über die Welt der Dinge. Mag sie auch für die Dinge nicht in derselben Form vorhanden

sein, wie sie für die menschliche Erkenntnis in den Formen des Begriffes zu finden ist. Den Dingen eignet eine ganz bestimmte Wahrheit, daß sie so und nicht anders beschaffen sind. Wie die Dinge etwa die Eigenschaft haben, im Raum zu sein oder sich in der Zeit zu bewegen, so eignet ihnen auch eine Wahrheit, die als Qualität zu ihnen gehört. Die Sätze über die Natur, die ihre Gesetzmäßigkeit formulieren, haben eine Wahrheit, die von unserer Bejahung und Verneinung unabhängig ist.

So ist die Wahrheit nicht nur eine menschliche, sondern auch eine kosmische Angelegenheit. Nicht nur das menschliche Denken, sondern auch Natur und Welt sind durch sie bestimmt. Die Wahrheit reicht soweit, als es vernünftiges Denken gibt. Nur dem Vernunftlosen gegenüber verliert die Wahrheit ihren Sinn. Glauben wir an die Vernunft und den Sinn der Welt, so glauben wir auch an die Wahrheit.

Aber auch bei dem Gedanken der Weltwahrheit kann das Denken nicht stehen bleiben. Die Idee der Welt drängt zu dem Gedanken der Welt-Einheit und zur Ueberwelt hin. Das was die Welt als heiliges Gesetz beherrscht und bestimmt, dasjenige, dem sie ihre logische Struktur verdankt, kann selber nicht von dieser Welt sein. Auch vermögen wir die Idee eines freischwebenden Vernunftgesetzes nicht zu fassen, und so verbinden wir es immer wieder mit der Idee eines höchsten Vernunftwesens: Gott. Gott ist die Wahrheit oder: die Wahrheit ist eine Eigenschaft Gottes. Bei Gott ist alle Wahrheit. Er ist das vollkommene Ideal. Dem Menschen ist nur das Streben nach Wahrheit gegeben, das immer neuen Irrtümern unterliegt. Die Wahrheit ist eine Offenbarungsform der Gottheit. Aus seiner innersten Wesenheit heraus manifestieren sich diese drei Gestalten: unum, verum, bonum. Die Wahrheit ist das göttliche Leben, die vollendete Darstellung seines Wesens, das Spiegelbild Gottes. Durch Christus ist die Wahrheit in die Welt gekommen. Er ist der Logos, dessen Symbol das Licht ist. Er ist die höchste Fülle des göttlichen Lebens.

Manchmal aber ergreift den religiös-spekulativen Menschen die Vorstellung, daß die Wahrheit mehr sei als Gott, daß das Gottwesen an die übergöttliche Wahrheit gebunden ist und nicht gegen sie verstoßen darf. Wenn Gott gegen die Wahrheit handelt, wird er seinem eigenen Wesen untreu. Wie ich selber nicht mehr »ich« sein würde, wenn ich gewissen Elementen meines Wesens untreu würde, so wäre Gott nicht mehr Gott, losgelöst von der Idee der Wahrheit. Würde Gott die Wahrheit lassen, so würde der spekulative Mystiker, der dem letzten Grunde der Welt nachdenkt, Gott verlassen und der Wahrheit anhangen. Es gibt ein gemeinsames Gesetz für alle vernünftigen Wesen, an das auch Gott gebunden ist: sein Name ist Wahrheit. Es gibt nichts, was darüber hinausführt.

3.

Die Fragen nach dem »Wo« und »Warum« der Wahrheit hängen mit der Frage nach ihrem »Was« auf das engste zusammen. Wenn die Wahrheit als eine Zuständlichkeit der Seele oder als eine Eigenschaft Gottes aufgefaßt wird, so ist damit schon etwas über ihren logischen Ort gesagt und mit dem Ort ist auch der Grund berührt, daraus alle Wahrheit hervorgeht. Die neuen Fragestellungen lassen aber das alte Problem in einem neuen Lichte erscheinen und vermögen in die letzten Zusammenhänge des Wirklichen noch tiefer hineinzuführen.

Wir besinnen uns auf den Gegensatz von Subjekt und Objekt, der unserem Verstehen des Weltganzen zugrunde liegt, und erheben die Frage, ob die Wahrheit etwas Subjektives oder Objektives sei. Diese Fragestellung ist zweideutig durch die gewählten Begriffe. Es kann nämlich in diesem Gegensatz von vornherein ein Wertunterschied gemeint sein. Das Subjekt kann als das »nur Persönliche« gelten. Das würde bedeuten, daß mit ihm und in ihm die bloße Meinung gemeint sei, die nichts Verbindliches für alle Verpflichtenden an sich hat. Dieses bloße Meinen hat keine Wahrheit. Es führt zur Relativität und zum Sophismus. Das Subjektive ist das Unsachliche. Es ist entstellt durch Wünsche, Empfindungen und Begierden. Das Subjektive hängt mit dem einzelnen und seinem Charakter zusammen. In der Vereinzelung, so ganz besonders in Träumen, Illusionen und Affekten sind wir abgeschnitten und losgelöst von der Vernunft der Dinge, wie schon Heraklit gelehrt hat. Diesem Subjektiven gegenüber ist dann das Objektive das Sachliche, das mit der Natur der Dinge zusammenhängt. In der Natur der Dinge zeigt sich das Gegenständliche und Vernünftige, dasjenige, was den Phantasien und Träumen, sowie den individuellen Willensmeinungen entrückt, die herbe Realität der Dinge, wie sie sind, zum Ausdruck bringt, ungefährdet durch unser Meinen und Auffassen. Neben dieser Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und Objektiven als dem Gebiet des Meinens und Wissens, des Willkürlichen und Sachlichen, des Gegenstandslosen und Gegenständlichen und wohl auch des Vernünftigen und Unvernünftigen erhebt sich von vornherein die Vorstellung des Logos, die über dem Subjektiven und Objektiven steht, auf den wir uns besinnen, wenn wir das Gemeinsame suchen, sowohl in den objektiven Dingen als auch in den subjektiven Meinungen. Der Logos vermittelt zwischen dem Subjektiven und Objektiven. In ihm ist die Wahrheit des Ueberganges von einem zum andern, die Wahrheit des Erkenntnisprozesses enthalten.

Das Verhältnis des Subjektiven zum Objektiven gewinnt jedoch eine ganz andere Bedeutung, wenn unter dem Subjekt nicht das empirische

Einzelbewußtsein verstanden wird, sondern das Ich, welches immer Subjekt ist und niemals Objekt werden kann, das allen möglichen Organisationen gegenüber immer das reine Ich bleibt. Es handelt sich hier um eine Organisation, die mit dem naturwissenschaftlichen Begriff des Gattungsbewußtseins nicht das geringste zu tun hat. Das Subjekt ist hier die Psyche, d. h. sinnerfülltes psychisches Sein, das auf den Logos als Inbegriff aller Werte bezogen ist. Während die frühere Metaphysik das Göttliche mehr aus der Natur und den äußeren Dingen erschloß, geht die moderne Erkenntnistheorie und Metaphysik davon aus, das Göttliche »in uns« aufzuweisen. An die Stelle der äußeren Formen der Natur sind die inneren Formen der Seele und des Denkens getreten. So tritt eine vollkommene Wertverschiebung ein. Das Ich ist das Göttliche bzw. im Ich ist das Göttliche zu finden. Die Dinge und Gegenstände sind entgöttlicht und verwaist. Dabei wird aber das Ich nicht der einzigartigen Individualität und Persönlichkeit gleichgesetzt, sondern einer geistigen Organisation, die uns als Ichheit entgegentritt und darin die Persönlichkeit und Individualität enthalten und aufgehoben ist. Man sträubt sich gegen den Gedanken, daß das Persönliche für die Erkenntnis wichtig und maßgebend sei. Nur sofern das Persönliche in eine allgemeine psychische Organisation eingeht, die Sinn und Wertbeziehung zum Logos hat, die in idealer Weise auf den Logos gerichtet ist, kann der wahre Sachverhalt zum Ausdruck gelangen. Der Ort der Wahrheit ist das überindividuelle, auf das transzendente Wertreich bezogene Ich. Die Psyche lebt in der Ichheit. Sie ist erfüllter Sinn, sinnerfüllte Wirklichkeit, Träger der Vernunft und des Sinnes. In ihr kommt der Logos zur Welt. Die Frage nach dem Ort der Wahrheit kann hier nicht anders gelöst werden als daß er im Subjekt zu suchen sei. Die Objekte haben an sich keine Wahrheit. Die Wahrheit wird ihnen erst durch das Subjekt verliehen. Daß die Wahrheit im Subjekt liegt, klingt zunächst sehr einfach und selbstverständlich. Erlebe ich doch die Wahrheit und Gewißheit »in mir«. Aber das, was ich erlebe, ist ein Ueberindividuelles, das der Einzelseele und der Gesamtorganisation der Psyche zuteil wird und sie zu sinnerfüllter Wirklichkeit erhebt. Wie nun die Beziehung zwischen Psyche und Logos zu verstehen ist oder wie der transzendente Wert in der Seele zu sinnvollster Wirklichkeit gelangt — das Problem der Wertverwirklichung und Sinnerfüllung —, mit dieser Frage hat die Mystik und Metaphysik sich immer wieder von neuem beschäftigt. Sie hat ein doppeltes Antlitz; je nachdem wir die Vorstellung des Logos oder der Psyche als Ausgangspunkt wählen. Es ist einmal die Frage, wie der eine göttliche Sinn in das Begrenzte und Zeitliche gelangte und andrerseits der Gedanke, wie die dem Zeitlichen vermählte Seele ein Verhältnis

zum Ewigen erlangen kann. Plato möchte dies Problem durch die Idee des Eros lösen, die Propheten sprechen von Inspiration, die Mystiker von Berührung und Einswerdung. Intuition, intellektuelle Anschauung, Billigung, Anerkennung, Wesensschau — alles das sind Begriffe der neueren Philosophie, die auf dies Problem abzielen.

Wie steht es nun aber mit dem entgötterten und verwaisten Objektiven dieser Fülle sinnvollen Lebens gegenüber, das uns aus dem Subjektiven entgegenstrahlt? Es besteht durchaus die logische Möglichkeit, die Wahrheit auch im Objektiven, in den Dingen und Gegenständen zu suchen. Es ließe sich die Auffassung verstehen, daß jedes Ding seine Wahrheit hat, wie es Qualität und Quantität besitzt. Natürlich besitzt es nicht die Wahrheit in derselben Weise, aber doch als etwas, das zu ihm gehört, ohne die es das nicht wäre, was es ist. So besitzt ja auch ein Ding, etwa eine Landschaft, so etwas wie Stimmung, bedingt vielleicht durch Färbung und Beleuchtung, durch Formation, Bewachsung und Bebauung. Diese Stimmung liegt, wie wir zu sagen pflegen, »über« der Landschaft. Sie ist nicht gleichbedeutend mit der Summe der Einzelheiten, sondern ist etwas Gemeinsames, Synthetisches diesen Einzelheiten gegenüber. Wir können natürlich dahin deuten und interpretieren, daß das ästhetische Bewußtsein die Stimmung in die Landschaft hineinlegt. Aber augenscheinlich gibt es doch auch so etwas wie eine stimmungslose Landschaft, die dem ästhetischen Bewußtsein nicht entgegenkommt. Der stimmungsvollen Landschaft muß also eine Atmosphäre eignen, die für das künstlerische Bewußtsein der Anlaß ist, sie als ästhetisch bedeutsam aufzufassen. Diese Atmosphäre ist nichts Wirkliches. Sie ist so etwas wie ein objektiver ästhetischer Sinngehalt, welcher der Landschaft eignet. Ohne ästhetisches Bewußtsein könnte die Landschaft niemals künstlerisch verstanden werden. Daß sie aber ästhetisch verstehbar ist, muß doch in ihrem Charakter begründet sein. So können wir auch vermuten, daß den Dingen eine Wahrheit anhaftet, die an ihnen gesucht und gefunden werden kann eine Wahrheit, die erst durch das theoretische Bewußtsein aufleuchtet, die aber in der Natur des Dinges »angelegt« ist, so daß das Ding auch ohne erlebt und aufgefaßt zu werden einen gewissen Wahrheitscharakter besitzt.

Immerhin dürfte hier zunächst einmal eine wichtige Unterscheidung zu machen sein. Die Wahrheit und Schönheit eines Dinges hängt mit seinem Wertcharakter zusammen, und alles Werthafte wurzelt in dem, was wir Geist nennen. Nun gibt es für unser Bewußtsein neben dem Sinnvollen auch zweifellos das Sinnlose. Ja wir können gar nicht von Sinn und Wert sprechen, wenn wir nicht von der Auffassung geleitet wären, daß es auch

etwas gibt, was sinnlos oder gar sinnwidrig ist. Mag sein, daß für ein absolutes Bewußtsein die ganze Natur sinnverklärt ist: für unser Denken gibt es ein Sinnfreies, Sinn- und Denkfremdes, ein nur Gegebenes, Materielles, bloß Naturhaftes, das im Gegensatz zu der Natur des Geistes steht, und an und für sich des Sinnes entbehrt. Das Mechanische ist ohne Wert, das Sinnliche entbehrt des Sinnes. Nach Descartes und Spinoza gibt es eine doppelte Quelle der Wahrheit. Es gibt Wahrheiten, die dem Bewußtsein oder der geistigen Substanz entstammen und solche, die aus der körperlichen Substanz hervorgehen. Das tierische Leben soll nach Descartes seinen Ursprung in der materiellen Substanz haben, wird auch von ihm konsequenterweise mechanisch erklärt. Für den deutschen Idealismus gibt es nur eine Wahrheit, die aus den Tiefen des Geistes stammt. Raum und Zeit haben ihre selbständige Bedeutung eingebüßt. Sie sind nicht mehr Formen der extensio, sondern der cogitatio. Aber auch diese Entscheidung ist getroffen, daß das Anorganische, das Sinnliche in Raum und Zeit keine Wahrheit hat, sondern seine Wahrheit erst empfängt durch die sinngebenden Formen des Geistes. Raum und Zeit können »das Gegenständliche«, das Ding in seiner Wahrheit nicht erzeugen. Dazu bedarf es der kategorialen Formen des Bewußtseins. Das Spiel der rohen Kräfte, des Aufbaus und Zerstörens ohne Zweck und Ziel, dies Entstehen, um gleich wieder vernichtet zu werden: in diesem Sinn- und Zwecklosen vermochte Heraklit das Walten der Weltvernunft zu erblicken. Für unser modernes Bewußtsein ist der Mechanismus und das bloße Entstehen und Vergehen die Sinnlosigkeit schlechthin. Der Mechanismus als solcher hat weder Wahrheit noch Schönheit. Erst mit den Formen des Lebens, die mechanisch unableitbar sind, beginnt das Reich des Sinnes und des Wertes. Das Spiel der rohen Kräfte, das Aufbauen und Zerstören ohne Zweck und Ziel, darin Heraklit das Wesen des Logos erschaute, die Vernunft, die unschuldig wie ein Kind und Dichter mit den Dingen spielt, ein Entstehen, das nur dazu da ist, um vom Vergehen abgelöst zu werden — für uns ist das alles eine brutale Tatsache ohne Sinn und Geist.

So möchten wir meinen, daß die Natur, mit der wir es in den exakten Naturwissenschaften zu tun haben, keinerlei objektiven Sinn besitzt, denn sie ist das Geistfremde. Sinnvoll wird sie erst durch die Arbeit, die das erkennende Bewußtsein an ihr vollzieht. Die Natur hat nur als Naturwissenschaft, als Werk des Menschengeistes ihre Wahrheit. Als solche gehört sie der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit an. Die bloße Natur ist für das Bewußtsein etwas Fremdes. Sie kann nur erkannt, aber nicht verstanden werden, und nur das Verstehen vermag Sinnvolles zu erfassen. Der an sich sinnlosen Natur nähert sich der menschliche Geist mit einer

Fülle von Konstruktionen, die mit einem mehr oder weniger feinmaschigen Begriffsnetz zusammengehen. Die Naturwissenschaft verleiht der sinnlosen Natur den Wert der Wahrheit. Sonst läßt sie die Naturgebilde in ihrer Sinnlosigkeit bestehen. Sie fragt nicht, ob in ihr irgendwelche Werte oder Ideen sich verwirklichen, sondern unterstellt sie der Herrschaft von Naturgesetzen, die gänzlich unbekümmert sind um Wert und Unwert, für die es keinen Gott und keine Güte, keine Freiheit und keine Schönheit gibt, sondern nur den Zwang des Notwendigen.

Der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit, die sich auf Leistungen mancherlei Art, auf Werk und Wertgestaltung aufbaut, können wir mit Verstehen nahen. Sie ist eine sinnerfüllte Wirklichkeit und kann infolgedessen auch nur durch Wertbetrachtung verstanden werden. Hier sucht sich der subjektive Geist dessen zu bemächtigen, was als objektiver Kultursinn ihm in der geschichtlichen Welt entgegentritt. Hier liegt psychophysische Wirklichkeit vor, die mit Sinn verbunden ist. Kann man nun sagen, daß die Einrichtungen, Institutionen und Werke des Menschengeistes wirkliche Sinngebilde sind? Oder sind sie nur psycho-physische Wirklichkeiten und führen als Produkt dieser beiden Komponenten ihr relativ selbständiges Leben? Der Sinn aber und in diesem Falle die Wahrheit ist nicht an ihnen oder bei ihnen, sondern tritt erst hinzu, wenn der Geist der Erkenntnis oder der Liebe sich mit ihnen beschäftigt? Ich sollte meinen, daß die Werke der Kultur Sinnwirklichkeiten sind und ihre Wahrheit in sich tragen auch dann, wenn sie in kein subjektives Erleben eingehen, wenn sie von niemand verstanden und aufgefaßt werden. Sie warten immer auf den Augenblick, daß verwandter Geist sie berührt. Dann leuchtete an ihnen die Wahrheit hervor, die bis dahin geschlummert hatte.

Das Kunstwerk ist unabhängig von Schöpfer und vom verstehenden Menschen. Es trägt seine Seele in sich, die wir als innere Form oder als ästhetische Idee bezeichnen. Diese ästhetische Idee ist die Wahrheit des sinnhaften »unwirklichen« Kunstwerks. Das Kunstwerk löst sich ab aus dem Zusammenhang des wirklichen Leben. Das was es meint und darstellt, hat sich vielleicht niemals begeben. Dennoch hat sein Sinn in der Regel mit dem Lebensmöglichen zu tun, mit dem, was hätte geschehen können. Und indem das Kunstwerk das Lebensmögliche darstellt, bringt es die Tiefe des Lebens zum Ausdruck, so daß auch wieder das, was das Kunstwerk meint, das Wesenhafte, was es zur Darstellung bringt, sehr viel mehr wahrhaftes Leben enthält als die Oberfläche des alltäglichen Daseins, dem die Größe, Schönheit und Identität der Lebensgestaltung mangelt.

Die Werke der Kunst und Wissenschaft sind Sinngebilde, die im Leben wirklich geworden sind. Sie existieren als Kulturtat und Kulturleistung und tragen ihre Wahrheit in sich. Sie sind eine Objektivation des schaffenden Menschen, der über seine subjektive Partikularität hinaus in seinem Werk ein höheres Leben gewonnen hat. Natürlich trägt die Wahrheit in der Kunst einen ganz anderen Charakter wie in der Wissenschaft, aber das hindert sie nicht, als Sinngebilde wirklich zu sein. Die Wissenschaft handelt von dem, was existiert und sinnliches Dasein hat, die Kunst spricht von der Tiefe des Lebens. Das einzelne ihrer Darstellung braucht sich nicht begeben zu haben, aber ihre Gesamtauffassung vom Leben und den Werten, die es bestimmen, ist vielleicht der Wahrheit näher als jede wissenschaftliche Theorie.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich der Wahrheit zu bemächtigen, und es ist ein Irrtum anzunehmen, daß sie nur in dem Eindeutigen und Bestimmten zu finden sei. Der analytische Geist kommt in dem Bestreben, alles genau zu unterscheiden und zu bestimmen, niemals zur Ruhe. Er wird die Vielseitigkeiten und Doppelsinnigkeiten beseitigen, die in den Worten liegen und sucht durch scharfe Begriffsbestimmungen und immer wieder neue Begriffsabsplitterungen zu Einsinnigkeiten zu gelangen, die verschiedene Auffassung und Deutung ausschließen. Demgegenüber hat die Wahrheit des Unbestimmten ihr gutes Recht, wie sie die Dichtung und teilweise die Philosophie des konkreten Begriffes vertritt. In dem zweideutigen Ausdruck kann Gewinn und Verlust zugleich liegen. Verlust sofern ein Mißverständnis dadurch erwachsen kann, indem der eine diesen, der andere jenen Sinn in seiner Deutung und Interpretation heraushebt, Gewinn aber dadurch, daß das Unbestimmte und Paradoxe in der Lage ist, dem Charakter des Lebens zutreffenden Ausdruck zu geben. Das Bestimmte geht am Leben vorbei. Die immer wieder neuen Unterscheidungen im Begriff, die manchmal mathematischen Verdeutlichungen zudrängen, treffen schließlich das Leben nicht mehr, das in schwebenden Beziehungen sich entfaltet, die durch die eindeutige Sinnfixierung abgelöst und zerrissen werden, so daß Wort und Sinn des feinen Gewebes ihrer Wurzelhaftigkeit verlustig gehen. Das abstrakte Begriffselement ist zu arm für das Leben, dagegen kann ein sinnreiches Wort eine Fülle von Leben bannen.

Mir scheint Hegels Liebe zur Vielgestaltigkeit des Wortsinnes und die Bewertung des alten Sprachsinnes auf einer ähnlichen Ueberzeugung zu beruhen. Der sinnvolle konkrete Begriff vermag allein der Vielgestaltigkeit des Lebens gerecht zu werden, nicht der sinnarme, abstrakte, das Produkt der bloßen Reflexion. Was Hegel als das »Scheinen des Begriffs«

bezeichnet, hängt unter anderem auch mit dieser Auffassung zusammen. In dem Prinzip der Reflexion liegt ein Doppeltes. Einmal Verarmung und Verödung durch Abstraktion. Dann aber auch schillernde Vieldeutigkeit durch immer wieder neue Zurechtlegung und Auffassung, jenes Spiel und Leuchten des Verstandes, das verborgene Reichtümer enthüllt. Nach Hegel ist der Begriff auf seiner ersten Stufe unbestimmt. Dann beginnt er zu »scheinen« und lockt das Gegensätzliche hervor. Die Sophisten haben mit der Zweideutigkeit Mißbrauch getrieben und doch vertraten sie ein berechtigtes Motiv. Nur durch die Reflexion haben wir jene Fülle des Sinnes, die es der Vernunft ermöglicht, sich zu immer höheren Stufen zu erheben. Das Bestimmte, Gespaltene, Zerrissene läuft immer Gefahr, das Leben zu verlieren, nur in der Vieldeutigkeit, im »Scheinen des Begriffs« haben wir den Reichtum des Lebens. Mag nun auch das wissenschaftliche Denken mehr oder weniger dem Bestimmten gehören, für die Kunst gilt die Fülle der Anschauungen und das Unbestimmte. Für sie gilt das Fragwürdige und Rätselhafte, dem die Wissenschaft gram ist.

So stehen wir vor dieser Antinomie, daß der Ort der Wahrheit ebensogut das Subjektive wie das Objektive sein kann. Es könnte sein, daß die Wahrheit nur im Subjektiven lebt, daß sie immer wieder von jenem erkennenden Bewußtsein ausstrahlt, das mit seinen Gültigkeitsformen den dargebotenen Inhalt bildet. Dann müssen wir sagen: alle Wahrheit ist subjektiver Geist oder Geist des Subjekts. Es besteht aber auch die Möglichkeit, daß die Wahrheit im Objektiven eine Stelle hat und nicht nur dadurch erzeugt wird, daß das auffassende Bewußtsein Sinn in die Dinge hineinlegt. Die Gestalten der Geschichte und des objektiven Kulturlebens müssen wir doch so verstehen, daß sie einen Sinn besitzen, der im Zeichen der Wahrheit steht. In dem wirklichen Sinngebilde der Kultur hat sich der subjektive Geist objektiviert, und wir haben die Möglichkeit, diese Gestalten aus sich heraus zu verstehen, ohne daß wir ausdrücklich auf den Prozeß rekurrieren, dadurch der schaffende Mensch ihnen Dasein und Form gegeben hat. Im Verstehen der Kultur berührt sich subjektiver Sinn mit objektivem Geist, und so wird das vergangene Leben immer wieder von neuem gelebt und geschaffen.

Es gibt nun aber augenscheinlich noch einen dritten Ort für den Wahrheitswert und das ist die Relation zwischen dem Subjektiven und Objektiven. Dann ist sie nicht ein Zustand des Subjektes und ein Geltendes, auf das dieser Zustand hinweist, und ebensowenig ein Objektives, das in den Sinngebilden der Kultur ruht. Dann ruht sie weder in den geheimnisvollen Tiefen des Ich noch ist sie als Vernunft der Dinge vorhanden, sondern die Wahrheit ist der Prozeß, der zwischen dem Subjektiven und

Objektiven verläuft, jener Prozeß des Geistes, dadurch immer wieder Subjektives objektiviert und Objektives subjektiviert wird. Dann ist sie weder die Wertwirklichkeit des Subjektes noch der Geltungscharakter des Objektes, der für sich da ist, sondern sie liegt in den sinngebenden Akten, die der subjektive Geist an der Sinnwirklichkeit des Objektiven vollzieht. Wahrheit ist nicht Zustand und Sein, sondern jenes Tun, das ich an den Dingen vollziehe, dadurch ich mein Eigenes gestalte und schöpferisches Leben erzeuge, dieser Prozeß der Objektivierung, dadurch ich das Gegebene mit Form erfülle, jener Prozeß der Subjektivierung, dadurch ich mir mein Eigenes sinngemäß bilde und geistige Formen in mich einbeziehe. Wahrheit ist jener Bildungs- und Gestaltungsprozeß, der immer wieder kundtut, daß das Objektive die Wahrheit des Subjektiven und das Subjektive die Wahrheit des Objektiven ist, das Werk die Wahrheit des Künstlers und der Künstler die Wahrheit des Werkes. Ich verstehe den Künstler im Werk und das Werk im Künstler. Eine Zeit ist Ausdruck der Persönlichkeiten, die sie führend bestimmt haben, und die Persönlichkeiten sind Exponenten ihrer Zeit. Wahr ist der Prozeß, dadurch geistiges Leben sich zu immer wieder neuen Formen verdichtet.

Dieser Prozeß und dieses Tun kann aber nicht in der Schwebe zwischen dem Subjektiven und Objektiven belassen bleiben. Wäre die Wahrheit nur das, was als sinngebender Akt vom Subjekt ausgeht, um Leben zu gestalten, und was als verstehender Akt und Verstandenes vom Objekt her wieder auf uns zuströmt, um mein Eigenleben zu bilden, so könnte die Wahrheit niemals als das Bindende und Allgemeingültige verstanden werden. Es muß so etwas geben wie eine übergeordnete Instanz, darin subjektiver und objektiver Geist ihr gemeinsames Recht haben. Diese Denknotwendigkeit hat Descartes dahin geführt, über die geistige und materielle Substanz hinaus die unendliche göttliche zu behaupten. Aus dem Ich folgt die Ichgewißheit, die Gewißheit der geistigen Wesenheit, nicht aber die Weltgewißheit, die Gewißheit der existierenden Welt. So muß Gott als Gegenpol des Ich erwiesen werden, um auf diesem Wege die Wahrheit der Welt zu erschließen. In der erkenntnispsychologischen Ueberlegung ist das Ich sinnerfüllte seelische Wirklichkeit, die auf Werte gerichtet und durch Werte bestimmt ist. Die Wirklichkeit und speziell die geistesgeschichtliche Wirklichkeit ist objektiver Sinn und Geist. Man kann sagen, daß der objektive Geist der Kultur die Wahrheit des Subjektiven sei, weil der subjektive Geist in der Kultur die Wahrheit seines Schaffens und Strebens in Werk und Schöpfung gewonnen hat. Daß der subjektive Geist den objektiven verstehen kann, ist durch ihre beiderseitige Vernünftigkeit zu rechtfertigen. Die Möglichkeit des Verstehens

ist gegeben. Andererseits erwächst eine Schwierigkeit für das Erkenntnisproblem aus der Ueberlegung, daß sich hier ganz verschiedene Sinngebilde begegnen. Wie kann z. B. der Geist des abendländischen Denkens die platonische Ideenlehre verstehen? Das platonische Grunderlebnis, die Schau der Ideen kann wohl niemand nacherleben, weil es ein Werterlebnis einziger einsamer Größe ist. Aber auch den Niederschlag dieses Erlebnisses in Begriffen, Dialogen und Systemgestaltungen zu deuten und zu verstehen: diesem Beginnen stehen fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Ich nenne nur die Größe und Tiefe der Gedankenführung, das fremde, ferne Kulturbewußtsein, das von dem unseren grundverschieden ist, das besondere Wertsystem, die eigentümliche Symbolik, die den eleusinischen Mysterien entstammt, der andere Sprachgeist und Sprachsinn — unendliche Schwierigkeiten sind zu überwinden und zahllose Mißverständnisse haben ja auch stattgefunden und finden immer wieder statt. Soll nun doch so etwas wie ein geistiges Verstehen möglich sein, indem der objektive Sinn der Vergangenheit immer wieder durch den subjektiven Geist zum Aufleuchten gebracht wird, so muß beides in einem Höheren verbunden sein. Das Ich und sein eigentümliches Wertsystem findet sich in dem fremden Wertsystem wieder, weil alles Historische in einem absoluten Wertsystem verankert ist. Die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes ist der absolute Geist, das vollendete Bewußtsein. Der Geltungscharakter aller sinnerfüllten Wirklichkeit ist in ihm begründet. Die Psyche als Sinnträger begegnet sich mit der Vernunft der Dinge und dem objektiven Sinn der Gegenstände. Das Absolute, die Einheit der Vernunft, bildet die Brücke vom subjektiven zum objektiven Geist und gibt dem Prozeß der Erkenntnis Sachlichkeit und Wert. Daß wir überhaupt eine solche Ueberlegung vollziehen können, ist ein Zeichen dafür, daß die Erkenntnis die zeitliche Gebundenheit zu überwinden vermag und sich immer wieder zur Vorstellung des Ewigen erhebt. Plato hat ganz recht mit der Behauptung, daß es ein reales und ideales Sein gibt. Wir können aber nur das räumlich und zeitlich Gebundene als Sein verstehen und geben ihm den Namen Wirklichkeit. Das ideale Sein können wir niemals als Sein, sondern nur als Sinn verstehen. Wir wissen ein übersinnliches Etwas, und wir kennen eine Anzahl von Formen und Kategorien, die der übersinnlichen Welt gehören, aber das Uebersinnliche als ideales Sein verstehen wir nicht. Wir wissen den Gott-Sinn, aber nicht das Gott-Sein, oder Gott ist uns nur als Sinn, nicht als Wirklichkeit verständlich. Es ist ein vergebliches Bemühen der Metaphysik, Gott als ein Sein verständlich machen zu wollen. Aber die großen Metaphysiker hatten nicht so ganz unrecht mit der Behauptung, daß vom

Ewigen und Göttlichen ein adäquates Wissen vorhanden sei, von dem Zeitlichen aber nur ein inadäquates. Die Werte und Normen des Geistes sind uns verständlich, ohne daß wir auf ihren Ursprung zu reflektieren brauchen, das Wirkliche kann ich nur auf Grund seines Werdens und seines Ursprunges verstehen.

4.

Die wichtigste Frage hinsichtlich der Wahrheit ist die Frage nach ihrem Grunde. Man könnte sagen, daß diese Frage unberechtigt sei, weil die Wahrheit keinen Grund habe. Die Wahrheit ist ein Unbedingtes und insofern ein Grundloses. Aber das Unbedingte kann noch einen letzten Beziehungspunkt haben und von diesem soll hier die Rede sein. Die höchsten Formen des Geistes sind ein Unbedingtes, sofern sie keine weitere Zurückführung gestatten. Das gilt für die Schönheit und Freiheit, wie es für die Wahrheit gilt. Plato hat die höchsten Formen als Ideen, Hegel als Formen des absoluten Geistes, Rickert als transzendente Werte bezeichnet. Man kann das Unbedingte als den Formcharakter derjenigen Kategorien auffassen, die das Uebersinnliche bestimmen. Kant lehrt, daß sie transzendentalen Ideen auf das Unbedingte gerichtet sind. Dann wird das Unbedingte als der unfaßbare übersinnliche Inhalt aufgefaßt. Wir können aber ebensogut sagen, daß das Unbedingte der logische Formcharakter der Idee sei.

Unbedingt sind die Ideen als reine Sinngebilde. Sie ruhen nicht in höherem Sinn, sondern sind selber höchster Sinn. Die erkenntnistheoretische Ueberlegung bleibt bei der Vorstellung des freischwebenden Sinnes stehen. Die Metaphysik wird immer den Versuch machen, höchsten Sinn auf höchstes Sein zurückzuführen. Die metaphysische Frage ist immer diese: in welchem idealen Sein gründet höchster Sinn? Unsere Frage nach dem Grunde der Wahrheit ist diese: welches ideale Sein müssen wir anerkennen, um die höchsten Sinngebilde in einem letzten Seinsgrunde zu verankern?

In den verschiedenen Deutungen, die dem Wahrheitsbegriff zuteil geworden sind und sich auf ihren letzten Grund beziehen, haben sich immer zwei entgegengesetzte Theorien gegenübergestanden, die in der Philosophie Platos und der Lehre der Sophisten ihren ersten bedeutenden Ausdruck fanden. Plato lehrte, daß es eine unbedingte erkennbare Wahrheit gibt, die vor allen Dingen für alle Dinge und von allen Dingen gilt. Er gelangte zur Anschauung eines Reiches ewiger Wahrheiten, in der jede ein Höchstes und Unbedingtes bedeutet. Er bezeichnete sie als Urbilder und körperlose Gestalten, als das wahrhaft Seiende. Aber dieses Reich

der Wahrheiten hat einen gemeinsamen Beziehungspunkt, der mehr ist als logischer Wert und etwas anderes als Sein und Wahrheit. Die höchste Idee, das Gute, ist der reine ungetrübte Sinn von Welt und Leben. Wenn das Reich der Ideen dem Denker die ewigen Aufgaben stellt, so findet ihre große Problematik die wundervolle Lösung, daß alle Aufgaben der Erkenntnis in letzter Instanz Probleme des Guten sind, daß allen Mühen der Erkenntnis letzter Wert zugrunde liegt, den wir uns religiös als die ewige Gottheit vorstellen.

Zu dieser Sphäre des Ewigen können wir uns erheben. Dort hingelangt, erscheinen uns die Dinge in ihrem wahren Zusammenhang, der ihnen an sich eignet und der ungestört und unangetastet ist von subjektiver Deutung und Auffassung. Aber nur derjenige kann dahin gelangen und die Wahrheit der Dinge erkennen, der sich die heilige Glut der Erinnerung bewahrt hat. Die meisten Menschen haben das Heilige und jenen Zustand vergessen, da die Seele in der Gemeinschaft der Götter weilte und ohne Trübung durch sinnliche Körperlichkeit den Zusammenhang des Ewigen erschaute. Nur die Macht der Erinnerung und die Glut des Eros trägt die Seele in jenes Reich ewiger Wahrheiten empor. In der Sphäre reiner Geistigkeit ist der Sachzusammenhang ewiger Wahrheiten gegeben, denen gegenüber die Seele in stiller Schau versunken ist. Die Wahrheit ist ein Reich körperloser Gestalten, die am übersinnlichen Orte außerweltlich wohnen. Sie bestimmen in gleicher Weise menschliches und göttliches Sein, das selber keine Wahrheit hat, da es dem Reiche der Bewegung und Vielheit gehört. Auch die vollendete Bewegung der Himmelskörper, mit der die Pythagoräer die Vorstellung des Göttlichen verbanden, kann nicht als das Reich der Wahrheit aufgefaßt werden. Die Wahrheit ruht. Sie ist die Einheit und das Eine. Sie ist das Geistige in seiner Vollendung, das überall ganz das ist, was es ist. Sie ist das Reich der Ideale. Die Tätigkeit des Vernunftwesens kann nichts zu ihrer Vollendung tun, da sie in sich die Vollendung tragen. So schafft die Erkenntnis keine Wahrheit, indem sie Dinge und Gegenstände bildet. Die Idee ist das Gelöste, das keiner erkennenden Tätigkeit mehr bedarf. Gewiß sie stellt dem Denken Probleme und ist Hypothesis für alle wissenschaftliche Besinnung. Aber das ist doch erst eine sekundäre Funktion ihres Seins. Alle Wahrheit ruht im Objektiven. Das Ich bildet keine Wahrheit. Es bildet dasjenige ab, was als Gestalt der Wahrheit schon vorhanden ist. Es bildet das Ewige ab, in der Vorstellung der Idee, und das Zeitliche in der Vorstellung des sinnlichen Dinges.

Der platonischen Lehre gegenüber betonen die Sophisten, daß es verschiedene Wahrheiten gibt. Was für den Mann wahr ist, gilt nicht für das

Kind usw. Dazu betonen sie die Unerkennbarkeit des Wahren. Auf jeden Fall ist das, was wir wahr nennen, von der Natur des Subjektes abhängig. Es gibt eine Wahrheit für mich, nicht aber eine Wahrheit für alle. Wir können das auch so ausdrücken, daß der Grund der Wahrheit für die Sophisten im Subjekt, nicht aber wie bei Plato im Objektiven, Ansichseienden liegt. Doch ist dieses Ich der Sophisten weder das Ich als die sinnerfüllte psychische Organisation, die auf Erkenntnis gerichtet und durch Werte bestimmt ist, noch die Persönlichkeit, der Charakter, der grundlose Wille, der eigentümliche Lebenssinn, die individuelle Einzelform und Monade. Vielmehr denken die Sophisten an die physische Organisation (Mann und Weib), an Altersstufen und Zeitbestimmtheiten, an Umweltbedingungen (Volk und Landschaft), und affektive Zuständlichkeit. Allen diesen Bedingungen entsprechend ändert sich der Charakter des Wahren. Das Wahre ist in ewiger Wandlung begriffen, entsprechend dem Sein und der Welt der Dinge, die ebensowenig etwas Festes und Bestimmtes ist. Entsprechend dem immer wieder anderen Subjekt, ist auch die Gestalt der Wahrheit immer wieder eine andere.

Es ist von vornherein deutlich, daß wir mit dem empirischen Ich der Sophisten für die Lösung des Wahrheitsproblems nichts anfangen können. Immerhin ist aber das Prinzip der Negation, das sie vertreten, für das Erkenntnisproblem von höchster Bedeutung geworden und auch das Prinzip des Subjektes, wenn es verstanden wird als die durch den Wert erwählte Persönlichkeit. Das Berechtigte des sophistischen Standpunktes ist augenscheinlich dieses: daß die Wahrheit ihren Grund nicht nur in einem Ueberindividuellen in Gott, dem Absoluten und der Natur des höchsten Werte hat, sondern auch im Subjekt des erkennenden Geistes. Nur daß dieses Subjekt nicht mit der empirischen Zuständlichkeit des Menschen gleichgesetzt werden darf.

Dieser Gegensatz von Plato und den Sophisten ist typisch für die Frage nach dem Grunde der Wahrheit und wiederholt sich immer wieder in der Geschichte des abendländischen Denkens, indem die Problemstellung sich verfeinert und vertieft und der eine Standpunkt dem anderen Zugeständnisse macht. Erwähnt sei nur der Gegensatz von Lyzeum und Stoa, von Realismus und Nominalismus, von Rationalismus und Empirismus. Auf der einen Seite immer die Parteinahme für das Allgemeine und für das System, auf der anderen für die Individualität und das Leben. Im Zeitalter des deutschen Idealismus bemerken wir den alten Gegensatz in dem Verhältnis von Kant und Goethe, die für die Blüte der deutschen Kultur ebenso bestimmend sind wie Plato und die Sophisten für die hellenische. Kant vertritt mehr den Platonismus, Goethe den Sophismus

hinsichtlich des Erkenntnisproblems. Doch macht sich bei Kant die Skepsis der Sophisten und bei Goethe der Idealismus Platos geltend.

Kant wirft die Abbildtheorie Platos entschlossen über den Haufen. Wir können nicht wissen, ob die Vorstellung mit dem Gegenstand übereinstimmt, weil dieser uns niemals gegeben ist. Alle Wahrheit liegt in der reinen Form des apriori, mit dem die gegenständliche Welt übereinstimmen muß und nach dem die Dinge sich richten. Die platonischen Ideen sind unerkennbar. Wir wissen nicht, was die reinen Formen, die unser Denken und mit ihm die Dinge bestimmen, unabhängig von ihrer Beziehung zur sinnlichen Wirklichkeit noch für eine Bedeutung haben möchten. Kant unterscheidet zwischen der Wahrheit geltender Normen und Sätze und der Wahrheit der Dinge, die durch sie bestimmt werden. D. h. es gibt eine Wahrheit der Form, die an sich gilt, wie Quantität und Qualität, wie Kausalität und Relation. Es gibt aber auch eine Wahrheit, die durch das Bewußtsein mit Hilfe der geltenden Normen erzeugt wird. So haben wir die Wahrheit bei Kant sowohl in der Form des Geltens wie auch verbunden mit dem Gedanken der Erzeugung durch den Prozeß des Denkens. Wahrheit ist sowohl ein ideales Sein, als auch ein schöpferisches Geschehen. So ist das Subjekt bei aller Produktion mitbeteiligt und steht vor unendlichen Aufgaben, wenn es sich anschickt, die Problematik der Wirklichkeit zu lösen, aber dieses Ich der Erkenntnis ist weder das empirische Ich der Sophisten, noch das persönliche wertbestimmte Einzelleben, sondern vielmehr eine allgemeine psychische Organisation, dadurch der Logos sich sinnvoll verwirklicht und Weltgestalt gewinnen kann. So bleibt bei Kant die platonische Auffassung bestehen, daß alle Wahrheit im Ueberindividuellen, Transsubjektiven begründet und das Persönliche, das individuelle Auffassen immer notwendig eine Fehlerquelle für die Erkenntnis des Gegenstandes ist.

Diese Lehre, die dem Problem der Natur gegenüber berechtigt ist, muß dem Kulturproblem gegenüber scheitern. Immerhin hat sie eine Zeitlang so stark auf das Problem gegenständlicher Erkenntnis gewirkt, daß Ranke sein Ich auslöschen wollte, um die Welt der Geschichte in ihrer Wahrheit zu erfassen. Als ob nicht gerade dieser persönliche Faktor, den Ranke ausgeschaltet wissen wollte, und der nicht in das Werk eintreten sollte, das Beste und Wertvollste gewesen wäre. Es liegt noch immer die Auffassung vor, daß der Mensch in seinem durchaus passiven Verhalten die geistesgeschichtliche Wirklichkeit aufnehmen könnte so wie die photographische Platte ein Landschaftsbild und daß diese Aufnahmen mehr oder weniger deutlich sein werden. Die historische Welt in ihrer Wahrheit ist nicht eine vergangene Welt, die nachgezeichnet und

nachgebildet wird, von der wir eine möglichst gute Copie zu gewinnen suchen, sondern ein Gebilde, das im historischen Denken immer wieder neu erzeugt wird. Es handelt sich um eine Deutung und Interpretation, in welche die deutende Persönlichkeit eingegangen ist und auch eingehen muß. Wie in den Bildern der großen Portraitmaler neben dem Dargestellten auch der Meister zu finden ist und gefunden werden soll, wie in den Deutungen großer Dichtungen neben dem Gedeuteten auch der Deuter seine Stelle hat, so ist in den großen Darstellungen der Vergangenheit auch immer das historische Bewußtsein einer Zeit und der großen Historiker zu finden. Und dies Bezogensein auf Gegenwartsleben und Eingehen der historisch verstehenden Menschen in das historische Universum trübt das Vergangene nicht, sondern läßt es erst in seiner Wahrheit aufleuchten. Das Vergangene wird erst durch die Beziehung auf das Zukünftige klar und verständlich. Die historische Persönlichkeit erhält ihre Wahrheit erst dadurch, daß sie durch den verstehenden Geist einer späteren Epoche aufgefaßt und gedeutet wird. Das ist keine Verunstaltung und Entfernung von der Wahrheit, die ihr an sich eignet, sondern das Vergangene hat seine Wahrheit nur in dem Bewußtsein des Zukünftigen oder die Wahrheit des Vergangenen ist das Bewußtsein der kommenden Menschheit, die allein in der Lage ist zu verstehen, wie alles gemeint war und so die Wahrheit des Vergangenen erzeugt und aufbaut. Denn das historische Geschehen gilt nicht an sich und in sich, sondern in Beziehung auf das Kommende und für das historische Bewußtsein. Diese Theorie ist von der Voraussetzung getragen, daß auf seiten des deutenden historischen Bewußtseins Universalität und Kongenialität zu finden ist. Der Historiker muß universales Mitgefühl besitzen und Anwalt aller Gestalten des historischen Lebens sein. Er muß die Elemente von alledem in sich tragen, was er zu verstehen sucht. Er muß die Griechen als Griechen, die Aufklärung als Aufklärer, Spinoza als Spinozist und Kant als Kantianer verstehen. Dieses Verstehen ist keine Umbildung der Wirklichkeit im Sinne eines konstruktiven Erkennens, sondern eine innerliche Erleuchtung und Durchdringung des Gegenstandes. Das Verstehen ist aber auch keine kühle und teilnahmslose Sachlichkeit den historischen Dingen gegenüber, sondern immer eine innerliche Anteilnahme und eine persönliche Auffassung. Je bedeutender und universaler die verstehende Persönlichkeit, um so wahrer das Bild der Geschichte. Der Grund der Wahrheit einer historischen Auffassung und Darstellung liegt also nicht darin, daß die Persönlichkeit sich entäußert hat, sondern umgekehrt gerade darin, daß das Persönliche in die Darstellung einging. Das Persönliche ist der Grund der Wahrheit.

Hier ließe sich nun einwenden, daß das Persönliche doch notwendig die Dinge verfälschen muß, sofern es durch Affekte besonderer Natur bestimmt wird und eigensinnig und eigenwillig der Interessensphäre des eigenen Ich zugewendet, die Dinge für sich in Anspruch nehmen will. Aber wir übersehen sofort, daß dies Erwähnte mit der bloßen Individualität zusammenhängt, die in der großen Persönlichkeit überwunden ist. Das Peripherische der empirisch-sinnlichen Natur ist für die Persönlichkeit unwesentlich. Es ist das im schlechten Sinne Biographische, das Zufällige und Durchschnittliche und hat mit dem Persönlichen nichts zu tun. Bei den »gewöhnlichen« Menschen spielt es die entscheidende Rolle, bei den »ungewöhnlichen« aber ist es vielfach dem Wesenhaften unterworfen und im Sinne der Persönlichkeitsidee geformt und gebildet. Auch könnte man sagen, daß das Verstehende in der Persönlichkeit doch immer das Allgemeine sei, weil der große Denker, Künstler und Held die Dinge im Lichte der Ideen und Werte sieht, zu denen er ein eigentümliches Verhältnis gewonnen hat, eine Gedankenrichtung, die bei Malebranche zu der Konsequenz führt, daß nach seiner Lehre die Erkenntnis der Dinge nichts anderes ist als ein Schauen der Ideen in Gott durch allgemeine Vernunft. Es ist der Gedanke, daß nur das Allgemeine das Allgemeine verstehen kann. Das Besondere kann nicht erkannt werden und kann auch nicht erkennen. Aber das Verhältnis zu den Ideen, das der göttliche Mensch besitzt, beruht doch eben auf der Eigentümlichkeit seiner Natur. Nur zu ihr kann die Idee eine Beziehung gewinnen, nicht zu der geringen und durchschnittlichen Individualität, dieser Fabrikware der Natur, wie Nietzsche sie genannt hat, und nur in ihr führt sie ein eigentümliches Leben. Erwägungen dieser Art führen zu der geheimen Beziehung, die zwischen der Idee und der großen Persönlichkeit besteht. Sie ist Träger der Idee trotz Malebranche, der es verneinte und so zu seiner eigentümlichen Lösung gelangte. Aber wir haben die Empfindung, daß sie nicht nur Träger der allgemeinen Idee sei, sondern daß in ihr als Wertindividualität die Idee sich verwirklicht hat. Die Idee lebt in der Persönlichkeit ihr eigentümliches Leben, die Idee hat sich in ihr gefunden. Die Persönlichkeit wird zum Repräsentanten eines Volkes, einer Zeit, einer Epoche und gleichzeitig Anwalt des Ewigen. So kann man nicht sagen, daß das Allgemeine in der Persönlichkeit das Verstehende sei, sondern das Verständnis und die Gestaltung der Dinge erwächst aus der engen Bindung von Persönlichkeit und Idee.

Rickert hat mit dem alten Dogma gebrochen, daß nur eine Erkenntnis des Allgemeinen möglich sei und das Besondere und Individuelle keine Wahrheit besitzt. Es gilt aber noch ein anderes Dogma zu beseitigen, nämlich dieses, daß nur das Allgemeine als Idee, Geist, überindividuelles

Ich und allgemeine Vernunft Grund der Wahrheit sei. Auch die Persönlichkeit ist Grund und Quelle der Wahrheit.

Hier scheint sich nun eine Möglichkeit zu bieten, um Goethes Relativismus in bezug auf das Wahrheitsproblem zu verstehen, das mit Pragmatismus nicht das Geringste zu tun hat. Für ihn sollte dasjenige wahr sein, was seiner Natur und seinem Wesen entsprach und der Idee Goethe angemessen war. Wir brauchen nur an diese Doppelbeziehung zu denken, daß das, was mein Wesen fördert und mein geistiges Sein gestaltet, etwas ist und sein muß, was auch von mir aus sinnhaft gebildet und gestaltet werden kann. Was mein eigenes Wesen reifen läßt, das kann auch von mir gebildet werden. In dieses Sinngebilde kann ich das Urerlebnis meiner Persönlichkeit hineintragen, und so erhalte ich als objektivierender Mensch das Geschenk des Geistes aus dem Objektivierten zurück. Wenn die Dinge uns ihr Inneres auftun und ihre geistige Form offenbaren, so schenke ich meine Seele den Dingen und verhelfe ihnen dadurch zur Wahrheit. Der objektive Sinn des Wertes mag für sich bestehen, aber in bezug auf seine Lebendigkeit ist er immer wieder auf den verstehenden Menschen angewiesen, der ihn deutlich und sichtbar macht, der ihn von seinem Unverstandensein erlöst.

Es ist wohl deutlich, daß ein großer Unterschied vorliegt, ob wir behaupten, daß die Wahrheit im empirischen Bewußtsein, im Persönlichen oder im überindividuellen Ich verankert sei. Gemeinsam ist nur dieses, daß wir den Grund der Wahrheit im Bewußtsein und nicht im Sein zu finden suchen. Die Sophisten bleiben an der Pforte des Bewußtseins stehen. Sie wollen die Wahrheit in der äußerlichen empirischen Form begründen. Diese Zurückführung auf das empirische Bewußtsein, auf das Momentane und Zuständliche war gleichbedeutend mit der Aufhebung und Zerstörung des Wahrheitsgedankens. Für die Sophisten ist die Wahrheit eine Fiktion, ein bloßes Meinen und individuelles Auffassen. Dieses Meinen ist durch eine Fülle zufälliger und äußerlicher Verhältnisse bedingt. Das empirische Ich kann sich über diese Dinge nicht erheben und ist von ihnen vollkommen abhängig. Kants Grundlegung der Wahrheit hat diesen Relativismus weit hinter sich gelassen. An die Stelle des empirischen Ich, das den Zeitbedingungen unterliegt, ist das transzendentale Ich getreten. Indem aber die Philosophie Kants einen Grund der Wahrheit entdeckt, der über alles zeitlich Bedingte sich erhebt, über Volksbewußtsein, Kulturbewußtsein und Gattungsbewußtsein weit hinausreicht, läßt sie auch das Persönliche, das Eigentümliche der besonderen Lebensform beiseite. Die Reflexion sucht das Ueberich bzw. ein überindividuelles erkenntnistheoretisches Gebilde: das reine Bewußtsein überhaupt. Es bleibt die Vorstellung be-

stehen, daß das Persönliche nie der Grund der Wahrheit sein kann, sondern nur ein Ich, das als rein logisches Sinngebilde die Bedürftigkeit des Gefühls und des Willens von sich abgestreift hat. Der Sinn der Persönlichkeit entfaltet sich in der ethischen Sphäre. Theoretische Bedeutung besitzt sie nicht.

Die Philosophie Hegels betrachtet das Absolute als einzigen Grund der Wahrheit. Von dem Persönlichen strahlt keine Wahrheit aus. Die Wahrheit, die im Weltprozeß der Vernunft erzeugt wird, ist allein die Wahrheit des Absoluten. Sie kann auch nichts anderes sein, weil alles Denken nur ein Denken des Absoluten ist. Das Ich ist in diesem Prozeß der Vernunft mit dabei, aber nicht als eine selbständige Position, sondern als ein Aufgehobensein und Einbezogensein in Gott.

Dieser Universalismus des Wertens vermag dem logischen Sinn der Persönlichkeit nicht gerecht zu werden. Er gibt alles dem Allgemeinen, dem Ueberindividuellen, der Gottheit. Für ihn gibt es nur den einen Wesensgrund, von dem aller Wert, alles Licht und alle Wahrheit ausgeht. Für diesen Standpunkt ist die Persönlichkeit kein ursprünglicher und absoluter Wertträger, sondern der Wert wird ihr durch das Allgemeine gegeben und geschenkt bzw. hat sie nur insofern Wert und Wahrheit, als sie am Allgemeinen Anteil hat. Kants Philosophie vertritt einen gewissen Individualismus des Wertens auf ethischem Gebiet. Die Persönlichkeit hat entscheidenden ethischen Wertcharakter und reicht in letzte metaphysische Tiefen. Sie trägt ihren Wert in sich und ist keinem Gemeinschaftsgedanken unterstellt. Nur ist Kant zu keiner konkreten Auffassung der Persönlichkeit gelangt. Der Gedanke der Eigentümlichkeit, Einzigkeit und Unwiederholbarkeit des persönlichen Lebens liegt ihm noch fern. Der Wert der sittlichen Persönlichkeiten besteht gleichmäßig in dem Bestimmtsein durch das Gebot der Pflicht. Der Mensch ist wertvoll, sofern er pflichtmäßig handelt. Kant bemerkt nicht, daß das Sittliche in jedem Menschen eine neue Gestalt annimmt. Es sieht zum mindesten so aus, als ob das Sittliche in jedem Menschen dasselbe sei. Auf theoretischem Gebiet wird es ganz deutlich, daß die Persönlichkeit Wahrheit nur soweit besitzt, sofern die Gottheit sie mit diesem Gut ausgerüstet hat. Sie holt die Erkenntnis nicht aus der Tiefe des eigenen Wesens hervor, sondern empfängt sie, indem sie sich in die lichtvolle Sphäre des Logos begibt. Theoretisch gesehen ist die Persönlichkeit wertlos. Sie vermag auch nichts für die Wahrheit zu tun, sondern Gott allein wirkt die Wahrheit in der Seele. Das ist eine Auffassung, die den Sinn der Persönlichkeit nicht genügend auszuwerten vermag.

Goethe, Fichte und auch die Romantiker haben den Begriff der Persön-

lichkeit sehr vertieft. Sie ruht nun nicht mehr einseitig in der Sphäre des sittlichen Lebens, sondern ist für alle Kulturgebiete relevant. Der Begriff der Freiheit war von Kant als ihr entscheidendes Wesensmerkmal entdeckt. Von hier aus konnte man dahin gelangen, auch den theoretischen Wert der Persönlichkeit zu erweisen. Windelband und Rickert haben den Begriff einer theoretischen und ästhetischen Freiheit und eines logischen und ästhetischen Gewissens geschaffen. Das will doch schließlich heißen, daß unser Eigenwert nicht nur in der Hinwendung zu sittlichen Idealen liegt, sondern auch in der theoretischen und ästhetischen Sphäre zu finden ist. Bei Rickert macht sich diese Freiheit des theoretischen Menschen in der Anerkennung der theoretischen Werte geltend. In dem Verhältnis zu ewigen übersinnlichen Werten und besonders in ihrer Bejahung liegt meine Freiheit. Aber auch hier ist doch wohl gemeint, daß die Wahrheit ein in sich Ruhendes ist, das dem erkenntnisliebenden Menschen zuteil wird.

Wir müssen zu der Ueberzeugung gelangen, daß auch die Persönlichkeit eine mögliche Quelle der Wahrheit sei. Für Kant ist sie eine Quelle des moralischen, nicht aber des theoretischen Wertes. Die Persönlichkeit hat einen unverlierbaren, sittlichen Wert, einen theoretischen hat sie nicht, denn wir müssen uns des Persönlichen entäußern, um das Allgemeine zu erkennen. Der Mensch gehört dem Reich sittlicher Vernunftwesen an und ist selber eine eigentümliche Wertquelle des sittlichen Lebens. Sein freies Tun und Gestalten schafft die sittliche Welt, wenn auch das Gesetz dieses Tuns, die Idee der Freiheit im göttlichen Prinzip verankert ist. Die Persönlichkeit ist für Kant sittlich relevant und Grund des sittlichen Tuns und Leistens. Dagegen ist die Persönlichkeit ohne selbständigen theoretischen Wert. Das Theoretische ist allein im Allgemeinen verankert. Das empirische Bewußtsein verfälscht die Erkenntnis. Wenn wir erkennen wollen, müssen wir uns zum überindividuellen Ich, zum idealen Bewußtsein erheben. Nur auf diesem Wege können wir die Welt der Gegenstände in ihrer Wahrheit erfassen. Das Persönliche und Eigentümliche ist ohne theoretischen Wert.

Die Entwickelung des Wahrheitsproblems ist reif für eine neue Synthese. Die Sophisten hatten alle Erkenntnis vom empirischen Bewußtsein abhängig gemacht. Plato erkennt als Grund der Wahrheit das übersinnliche Sein. Kant und später Fichte haben das überindividuelle und absolute Ich zum Grund der Wahrheit erhoben. Goethe hat die Wahrheit im Wesen der Persönlichkeit verankert.

Für alle Naturerkenntnis mag die Idee des einen überindividuellen Wahrheitsgrundes genügen. Ueberall dort, wo es sich nicht um Verstehen,

sondern um Erkennen handelt besteht dieser Gedanke zu Recht. Wenn aber der Gegenstand, dessen ich mich bemächtigen will, der Welt des Sinnes und Geistes angehört oder sich als besondere sinnbelebte Form der Psyche darstellt, wenn das eigentümliche philosophische und historische Deuten in Frage kommt, dann gewinnt auch die Persönlichkeit als Grund der Wahrheit gesteigerte Bedeutung. Dann tritt der Gedanke der Spontaneität und Umformung des Wirklichen zurück und gleichzeitig auch die Vorstellung, daß wir Welt und Dinge von einer allgemeinen Idee aus konstruieren, dann kommt das besondere Erlebnis und der eigentümliche Sinn in Frage, der nur von dieser besonderen Persönlichkeit her verstanden werden kann. Dann wird der Grund der Wahrheit nicht nur in Gott, sondern auch in der Individualität gefunden, deren höchste Funktion darin gesucht werden muß, daß sie ein verstehendes Organ der Wahrheit bildet. Jetzt erzeugt die Monade ein notwendiges Bild der Welt. Mein individueller Sinn hat die Macht dieses objektiven Sinns zu verstehen. Er bliebe unverstanden und unverstehbar ohne mich. Weit davon entfernt, die Wahrheit der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit und der philosophischen Idealgebilde zu fälschen, ist sie es vielmehr, dadurch alles dieses zur Wahrheit und Wirklichkeit gelangt.

In der Naturerkenntnis ist es das Ueberindividuelle, das die Wahrheit hervorbringt und ermittelt, denn hier gilt allein der generelle Begriff, und das Interesse ist auf das Allgemeine und Wiederkehrende gerichtet. Die naturwissenschaftliche Konstruktion muß bemüht sein, das Persönliche soweit als möglich auszuschalten. In dem Erkennenden und Erkannten wird das Persönliche ausgelöscht. In der philosophischen und historischen Erkenntnis einer Persönlichkeit oder eines Kulturgebildes quillt die Wahrheit aus der Persönlichkeit hervor, um sich in der Sinnerfassung oder auch in der Wiedergewinnung der Vergangenheit mit dem Göttlichen zu begegnen. Nur der Platoniker kann Plato verstehen, nur die romantische Seele einen Einblick in das Wesen der Romantik gewinnen. Hier ist mit dem bloßen Gerichtetsein auf den Gegenstand und mit Erkenntnisfähigkeit und Begabung noch wenig getan und auch wenig zu leisten. Hier kommt es darauf an, daß eine Persönlichkeit da ist, die dem Gegenstand des Verstehens ähnlich oder verwandt ist. Die Wahrheit ist dort, wo adäquate Geistigkeit geistige Dinge berührt, wo sie das findet, was ihrer eigentümlichen Form entspricht. Sie ist dort, wo subjektiver Geist sich mit objektivem Geist berührt. Nicht als ob der objektive Geist selber eine Quelle der Wahrheit wäre, sondern nur so, daß am objektiven Geist und Sinn das Absolute sich mit dem Persönlichen berührt und verbindet. Wahrheit ist eine Bewegung des Geistes zwischen Gott und Seele.

Sie ist die Offenbarung Gottes in der Seele und die Offenbarung der Seele in Gott.

Soviel ist gewiß, daß die Wahrheit kein Ding ist und kein übersinnliches Sein, wie Plato gelehrt hat, sondern Leben des Geistes, das im Menschen aufleuchtet, wenn er die Beziehung zum Absoluten gewinnt. Deshalb ist ihr Symbol das Licht, das in der Finsternis scheint und das die Finsternis nicht begriffen. Die Wahrheit setzt ein Ausgehen und Eingehen voraus, etwas daher sie kommt und etwas dahin sie geht. Sie ist eine Bewegung des Geistes, die aufgenommen wird in der Seele und in ihr Gestalt und Ausdruck gewinnt. Aber das, darin sie eingeht und sich bildet, wird zum Ausgangspunkt für die Wahrheit. Die Seele reflektiert die Bewegung des Geistes, die vom Absoluten kommt, mit ihrer persönlichen Form zurück und verhilft dem Werke der Erkenntnis zu eigentümlicher Vollendung. So wird sie, mystisch gedeutet, zum Dialog zwischen der einsamen Seele und der einsamen Gottheit.

DIE ENTWICKLUNG DER PHYSIK GALILEIS UND IHR VERHÄLTNIS ZUM PHYSIKALISCHEN SYSTEM VON ARISTOTELES.

VON

SERGIUS HESSEN (PRAG).

I.

Dem aristotelischen System der Physik liegt ein Dualismus von zwei qualitativ verschiedenen, ja entgegengesetzten Welten zugrunde: der ätherischen Gestirnenwelt und der sublunaren Elementenwelt. Von diesen ist die erste ewig und unveränderlich, die »elementare« Welt dagegen vergänglich und veränderlich. Der ersten ist die ewige Kreisbewegung der zweiten die nur endliche Zeit dauernde geradelinige Bewegung eigen.

Wohl hat auch die sublunare Welt nach Aristoteles eine sphärische Gestalt. Bekanntlich besteht sie aus vier Elementensphären, die um den absoluten Mittelpunkt des Weltalls schichtenartig, gemäß der Schwere oder der Dichtigkeit des betreffenden Elementes, gelegen sind: um die Erde herum — die Sphäre des Wassers, um diese herum wieder die der Luft, welche ihrerseits von der Sphäre des Feuers umgeben ist. Doch wird in der sublunaren Welt von jeder zyklischen Bewegung abgesehen. Die sublunare Welt ist als Ganzes ruhend. »Natürlich« (κατὰ φύσιν), d. h. ohne Einwirkung irgendeiner äußeren Kraft, bewegen sich in ihr nur einzelne Teile: und zwar bewegen sie sich nur geradelinig nach »oben« (ἄνω) oder nach »unten« (κάτω), d. h vom Zentrum des Weltalls ab oder zu ihm hin, je nach dem Ort, den das betreffende Element im Weltall einnimmt, so daß die Erreichung dieses »natürlichen Ortes« (τόπος οἰκεῖος) das innere Ziel und das Ende der »natürlichen Bewegung« der Körper bildet.

Der aristotelischen Anschauung liegt somit die Auffassung der Kraft als der Ursache der Lageveränderung des Körpers im Raume, oder der

Ursache der Geschwindigkeit zugrunde. Auch die sublunare »natürliche« Bewegung (zum Zentrum der Welt hin und vom Zentrum ab) ist insofern durch eine Kraft verursacht, als sie eine ihr vorausgegangene »gewaltsame« Entfernung des Körpers von seinem »natürlichen« Orte voraussetzt. Jede andere Bewegung in der sublunaren Welt geschieht nun a fortiori nur unter einer fortwährenden Einwirkung der Kraft, ist also nichts anderes als ein ununterbrochenes Gestoßenwerden des Körpers. Jede Bewegung ist somit in der sublunaren Welt absolut: die »gewaltsame« (*βιᾳ*) insofern, als in ihr die Wirkung einer stetigen realen Kraft sich kundgibt, die »natürliche« insofern, als sie auf den absoluten unbeweglichen Mittelpunkt des Weltalls eindeutig bezogen ist. Dabei bedeutet die erste immer auch Veränderung der absoluten Lage des Körpers im Weltall, und die zweite — eine Auslösung der durch die vorangegangene gewaltsame Bewegung aufgespeicherten Kraft. Da die Kraft Ursache der Geschwindigkeit ist, so ist die Geschwindigkeit des fallenden Körpers seiner Schwere proportional, wie auch seiner Größe (denn je schwerer der Körper ist, desto größer muß die Kraft gewesen sein, wodurch er von seinem natürlichen Orte entfernt worden war). Damit hängt es auch zusammen, daß die Bewegung des Körpers nach »unten« oder nach »oben« von den Eigenschaften des Mediums abhängt, wo sie stattfindet. Je größer die »Schwere« oder die Dichtigkeit des Mediums ist, desto kleiner ist die Geschwindigkeit der Bewegung, und umgekehrt. Somit würde im leeren Raum, wo kein Widerstand mehr anzutreffen ist, jeder Körper sich mit einer unendlichen Geschwindigkeit bewegen müssen. Die Körper würden in der Leere ihren »natürlichen Ort« momentan einnehmen, wenn nur im leeren Raum, der doch seinem Begriffe nach aller Qualitäten entledigt ist (*ἀδιάφορον*), ein Unterschied der Orte überhaupt noch anzunehmen wäre[1]).

Die Bewegung in der aetherischen Gestirnenwelt, die immer eine Kreisbewegung ist, ist dagegen von einer ewigen Dauer und einer unveränderlichen Geschwindigkeit (*ὁμαλής*). Insofern sie ohne die Einwirkung irgendeiner natürlichen Kraft geschieht[2]), kann sie eine

1) Die Absurdität der Bewegung, welche mit einer momentanen (unendlichen) Geschwindigkeit geschieht, ist ja einer der Hauptbeweise, wodurch Aristoteles die Realität des leeren Raumes negiert. Vgl. Phys. IV, 215 b ff. (»*διά τοῦ κενοῦ παντὸς ὑπερβάλλει λόγον*«) — Die Widerlegung dieser Beweisführung s. bei Galilei in »Discorsi« (I. Tag, VIII, 106 f.).

2) Dem widerspricht auch keineswegs der Umstand, daß sowohl bei Aristoteles selbst wie auch in der platonischen Schule die Ewigkeit der zyklischen Bewegung in der Einwirkung der übernatürlichen Kraft des Ersten Bewegers ihre metaphysische Erklärung findet. Auf eine ähnliche Weise hat doch auch Descartes die Ewigkeit der inertialen Bewegung durch die Konstanz des dem Weltall von Gott einmal verliehenen Bewegungsquantums erklären wollen.

inertiale Bewegung genannt werden. In der Aristotelischen Physik nimmt sie dieselbe Stellung ein, die später (seit Galilei und Descartes) die gleichförmige geradelinige Bewegung in der Physik eingenommen hat. In dieser Bewegung bleibt nicht nur die Winkelgeschwindigkeit erhalten, sondern auch die Lage des Körpers (des Gestirnes) im Weltall, indem die Entfernung von dem absoluten Mittelpunkt der Welt in der zyklischen Gestirnenbewegung unveränderlich bleibt. Die Vollkommenheit der Kreisbewegung besteht ja nach Aristoteles darin, daß sie »immerwährend« (*ἀΐδιος*) ist und daß in ihr »der Ort erhalten bleibt« (*τὸν αὐτὸν γὰρ κατέχει τόπον*), d. h. die Lage des Körpers im Weltall [1]). Diese inertiale Kreisbewegung ist insofern auch eine relative Bewegung, als sie sowohl keinen Einfluß auf die Zusammensetzung der Teile des bewegten Systems ausübt wie durch keine anderen empirisch feststellbaren Vorgänge im bewegten System oder außerhalb ihm aufweisbar ist.

Die Relativität der zyklischen Gestirnenbewegung bildete auch eine der bewußten Annahmen der antiken Astronomie. Schon die von Eudoxus aufgestellte und von Aristoteles übernommene Theorie der homozentrischen Sphären, welche die Kreisbewegung der Gestirne um den Mittelpunkt der Welt herum als Rotation der aetherisch-durchsichtigen Sphären mit den an sie festgenagelten Gestirnen auffaßte, zollte ihr insofern Anerkennung, als sie durch die Annahme der freien, die Gestirne nicht tragenden (*ἄναστροι*) Sphären die Möglichkeit offenließ, dieselbe empirisch beobachtbaren himmlischen Bewegungsphänomene durch die Zusammensetzung von mannigfaltig zu wählenden verschiedenartig rotierenden Sphären zu erklären. Bekanntlich nahm Eudoxus 27, Kalippos 33 und Aristoteles 55 solcher Sphären an. Daß es dabei nicht so sehr auf die Feststellung der wahren oder realen Bewegung der Gestirne, sondern auf die »Rettung« der himmlischen Bewegungsphänomene mittels mathematisch einfachsten Hypothesen (*τὰ φαινόμενα σώζειν*) ankam, — davon sprechen sogar die Kommentatoren des Aristoteles [2]). Die späteren Astronomen (Appolonius, Hipparchus und vor allem Ptolomeus), die die Sphärentheorie durch die Epizyklentheorie ersetzten, sahen schon ausdrücklich in diesen Kombinationen der Kreisbewegungen bloße Mittel der Berechnung der Lage von jedem Planet in beliebigem Zeitmoment, ohne auf der realen physikalischen Wahrheit des Systems zu bestehen [3]).

---

1) Vgl. De coelo II, 288 a, 290 b,; Phys. VIII, 265 a.

2) Vgl. Simplicii in Aristot. Phys., ed. Diels, 1882, S. 291 ff.: *ἄλλοτε δὲ καθ' ὑπόθεσιν εὑρίσκει τρόπους τινὰς, ὧν ὑπαρχόντων σωθήσεται τὰ φαινόμενα* (292). Oder weiter: *σωθήσεται ἡ φαινομένη ἀνωμαλία αὐτῶν.*

3) Vgl. Dreyer, R. L. E., History of the Planetary Systems from Thales to Kepler,

Da die Bewegung jedes Gestirnes sowohl in der Sphären- wie in der Epizyklentheorie als die Kombination der Bewegungen, die durch zwei veränderliche Koordinaten bestimmt werden, sich ergibt (die dritte Koordinate, der Radius-Vector, der die Entfernung des bewegten himmlischen Körpers von dem Mittelpunkt des Weltalls darstellt, bleibt doch unveränderlich), so kann diese Relativität der Gestirnenbewegung im Aristotelischen Weltbild als die Relativität in zwei Dimensionen bezeichnet werden.

Diese schon in der aristotelischen Physik klar ausgesprochene Korrelativität der beiden Begriffe der inertialen und der relativen Bewegung ist höchst bezeichnend. Freilich hat diese zweidimensionale Relativität der inertialen Kreisbewegung, welche eine der Grundprinzipien der gesamten physikalischen und astronomischen Theorie des Altertums bildet, mit der relativistischen Lehre der skeptischen Schulen (insbesondere des Sextus Empiricus) von der Relativität der menschlichen Wahrnehmungen und der auf ihnen allein begründeten Erkenntnis nichts zu tun. Im Gegenteil, jene mathematische Relativität der Kreisbewegung hatte nur den Sinn, die physikalische Erkenntnis von ihrer Abhängigkeit von der subjektiven Wahrnehmung zu befreien: nehmen die verschiedenen Beobachter die Bewegung eines und desselben Planetes (je nach der Zeit der Beobachtung) als verschieden wahr, so besteht die Aufgabe der Erkenntnis darin, eine objektive Formel für die Bewegung jedes Planeten, die von den subjektiven Beobachtungsbedingungen nicht mehr abhängig wäre, zu finden. Und wenn die Wissenschaft in ihrem Suchen nach einer solchen objektiven Formel darauf verzichtet, die absolute Bewegung der himmlischen Körper zu bestimmen, und sich mit den Formeln abfindet, die nur die relativen Bewegungen der Körper zueinander zu bestimmen erlauben, so tut sie dies eben deshalb, weil es ihr nur unter dieser Selbstbeschränkung gelingen kann, die Beschränktheit der subjektiven Wahrnehmungsbedingungen zu überwinden. Somit tritt die Relativität schon in der antiken Wissenschaft als die eigentliche Kehrseite der Objektivität [1]).

1906, S. 149: »without insisting on the actual physical truth of the system«. Nach der Ansicht von Dreyer, »war Aristarch der letzte große Philosoph oder Astronom der hellenischen Welt, der noch im Ernst das physikalisch wahre System der Welt zu finden suchte«.

1) Ueber den inneren Zusammenhang zwischen Relativität und Objektivität vgl. insbesondere E. Cassirer. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. B. 1921, bes. S. 34 f., 49 f. Indem Cassirer diesen Zusammenhang für die Physik von Einstein und von Newton nachweist, übersieht er ganz (S. 19 f.), daß derselbe Zusammenhang, wenn auch in einer elementareren Form, schon in der antiken Wissenschaft (im »Aristotelismus«) anzutreffen ist.

2.

In der ersten Periode seiner Entwicklung hat Galilei diese Weltauffassung im ganzen durchaus geteilt. Er war ein orthodoxer Aristoteliker. Zwar kam er schon im Anfange seiner wissenschaftlichen Tätigkeit (Lehrstuhl in Pisa 1589—1592) zur Ueberzeugung, daß viele Einzelsätze der aristotelischen Physik, vor allem die aristotelische Theorie der fallenden Körper, der Erfahrung widersprechen. In seinen aus dieser Zeit stammenden Aufzeichnungen [1]) findet man schon ganz klar den Satz ausgesprochen, daß die Geschwindigkeit der fallenden Körper weder von ihrem Gewicht noch von dem Medium der Fallbewegung abhängt. Und in den Jahren 1600—1604 formuliert Galilei sogar den Satz, daß die Fallbewegung eine gleichförmig beschleunigte Bewegung ist, deren Geschwindigkeit ausschließlich von der Zeit abhängt [2]). Ebenfalls im Gegensatz zur traditionellen aristotelischen Erklärung der Wurfbewegung durch die Bewegung der den geworfenen Körper umgebenden Luft, entwickelt Galilei in diesen ersten Jahren seiner Wirksamkeit in Padua die eigenartige Theorie einer vis impressa. Nach dieser Theorie wird dem Körper beim Wurfe ein Quantum an Kraft übertragen, oder »aufgeprägt«, wobei diese Kraft in der der Schwerkraft entgegengesetzten Richtung wirkt und — ähnlich der Kraft der Wärme — mit der Zeit verbraucht wird, wodurch auch die Beschleunigung der Fallbewegung zu erklären ist. Uebrigens haben schon im Altertum die Kommentatoren des Aristoteles selbst eine ähnliche Theorie aufgestellt [3]). Trotzdem Galilei auch ganz klar einsieht, daß die aristotelische physikalische Theorie einer Reihe von grundlegenden Erfahrungsdaten nicht mehr genügt, hält er jedoch — bis zur Zeit seiner großen astronomischen Entdeckungen — die Grundsätze der aristotelischen Weltauffassung über jeden Zweifel erhaben. Noch im Jahre 1605 (in Padua) schreibt er seine Abhandlung »Trattato della

1) Zum erstenmal veröffentlicht von Antonio Favaro im Jahre 1884, gedruckt im Bd. I der »Opere Complete di Galileo, Edizione Nazionale, Firenze, 1891 f.« — Vgl. insbes. Bd. I, 307 f., 319 f. — Im folgenden werden die Schriften Galileis nach dieser Nationalausgabe (mit der Angabe nur des Bandes und der Seite) zitiert.

2) II, 261 f.: De motu accelerato. — Vgl. unten Kap. 4. — Die Widerlegung der Aristotelischen Beweisführung, daß im leeren Raume alle Körper sich mit einer momentanen Geschwindigkeit bewegen müßten (motum in vacuo contingere in instanti), findet man schon in den Pisaner Heften: I, 398 f.

3) Simplicius, Comm. de coelo, Kapitel *περὶ τῶν διὰ βαρύτητα κάτω φερομένων*. Hier wird die Theorie von der *δύναμις ἐνδοθεῖσα* (visimpressa) ausgeführt. Galilei selber (A quo moveantur projecta, I, 307) führt die Theorie auf Hipparch zurück (I, 319). Die Theorie des Gestoßenwerdens durch die Luftbewegung bei Aristoteles s. Phys. IV, 8 (215 a). Vgl. die höchst lehrreiche Darstellung und Vergleichung der beiden »aristotelischen« Theorien bei E. Meyerson, Identité et realité, Paris, 3 éd. 1926, S. 117 ff.

Sfera ovvero Cosmografia«, wo eine durch ihre Klarheit und Abgerundetheit ausgezeichnete Darstellung des aristotelischen Weltbildes geboten wird [1]). Der Dualismus der beiden Weltgebiete (la regione celeste und la regione elementare), von denen das eine durch eine ewige Kreisbewegung (il moto circolare e eterne) und durch die Unveränderlichkeit der Teile (inalterabilità dei parte), das andere dagegen durch die geradlinige Bewegung (il motto retto), die nur eine kurze Zeit (per breve tempo) dauert, und durch stetige Veränderungen der Teile (continue mutazioni dei parte) gekennzeichnet wird, ist hier besondersscharf durchgeführt. Was die Gestirnenwelt anbetrifft, so glaubte Galilei die himmlischen Phänomene durch die Annahme von 10 Sphären genügend erklären zu können: der 7 Planetensphären (einschließlich Mond und Sonne), der Fixsternsphäre, der neunten Sphäre, deren Bewegung die schon von Ptolomeus festgestellte »Verspätung« in der Tagesbewegung zu erklären hatte, und der 10. Sphäre, deren Bewegung den von der sog. »Alfonsinischen Schule« zuerst beobachteten »Schwingungen« in der Planetenbewegung (moto trepidazione) gerecht werden sollte.

Daß die kopernikanische Theorie Galilei schon in seiner Pisaner Periode bekannt war, zeigen seine Aufzeichnungen aus dem Jahr 1584 [2]). Galilei verwirft die Hypothese der Erdbewegung, weil sie seiner Ansicht nach der Erfahrung widerspricht: auch die sehr hoch senkrecht geworfenen Körper fallen doch zum selben Ort nieder [3]). Diese Beweisführung zeigt auch ganz klar, daß Galilei die Anwendung der der aetherischen Welt zukommenden inertialen Kreisbewegung auf die elementaren irdischen Körper in dieser seiner ersten Periode als ganz ausgeschlossen hielt. Das sagt er auch ausdrücklich in folgender aus der Pisaner Zeit stammender Beweisführung [4]): »Befände sich also die Marmorkugel im Zentrum der Welt, so daß das Zentrum der Welt und der Kugel zusammenfielen, und würde dann der Kugel der Anfang der Bewegung von einem äußeren Beweger gegeben, so würde die Kugel sich vielleicht nicht in gewaltsamer, sondern natürlicher Bewegung bewegen ... Ich habe aber gesagt »vielleicht« (fortasse), weil, wenn eine solche Bewegung nicht gewaltsam wäre, sie immer dauern würde, aber diese Ewigkeit der Bewegung scheint der Natur der Erde sehr fern zu liegen, da die Ruhe ihr angenehmer (jucundior) zu sein scheint, als die Bewegung.«

1) II, 207 f. Diese Abhandlung scheint als ein Konspekt zu den Vorlesungen niedergeschrieben zu sein. Der dogmatische Charakter der Darstellung wird streng bewahrt. Jede Kritik oder Polemik gegen Aristoteles wird vermieden.

2) I, 12, 47 f. (Juvenilia).

3) Vgl. dieses Argument in »Trattato della Sfera«, II, 224.

4) Jahr 1588: I, 373; Vgl. I, 304.

3.

Die weitere Entwicklung der allgemeinen physikalischen Anschauungen von Galilei war in erster Reihe durch seine astronomischen Entdeckungen bedingt. Diese haben den traditionellen Dualismus der aristotelischen Physik in seinen eigentlichen Wurzeln unterwühlt. Der Verzicht aber auf den Dualismus und seine Verdrängung durch eine monistische Weltauffassung, wonach die himmlischen und die irdischen Phänomene einen und denselben physischen Gesetzen unterstehen, zog die Notwendigkeit einer Verallgemeinerung und gleichsam einer Potenzierung der Grundbegriffe der traditionellen Physik notwendig nach sich. Schon in den aus dem Jahre 1599 stammmenden Vorlesungen Galileis »über die Mechanik« findet man folgendes »unzweifelhaftes Axiom« (assioma indubtato): »Schwere Körper, falls alle äußeren und zufälligen Hindernisse entfernt werden, können auf dem horizontalen Plane von einer beliebigen minimalen Kraft (d. h. kleineren als jede beobachtbare Kraft) bewegt werden [1])«. Da Galilei unter dem »horizontalen Plane« ausdrücklich die sphärische Weltfläche versteht, so haben wir in diesem »Axiom« nichts anderes, als die Anwendung des Prinzips der inertialen Kreisbewegung auf die sublunare Welt, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die, wenn auch zunächst noch versteckt, gleichsam statisch ausgedrückte, Urform des Trägheitsprinzips als eines unbedingten, sich auf die gesamte Welt schon erstreckenden Axioms.

Nach der Entdeckung des Teleskops im Jahre 1609 überzeugt sich Galilei endgültig, daß der Dualismus der beiden Weltgebiete nicht mehr haltbar ist. In seiner bekannten Schrift »Nuncius Sidereus«, die im Jahre 1610 erschienen war und seinen Namen weit berühmt gemacht hatte, spricht Galilei diese seine neue Ueberzeugung schon ganz scharf und unzweideutig aus: da der Mond keine regelrechte Sphäre ist, sondern viele Unebenheiten aufweist, so sei er also irdischer, »elementarer« Natur [2]). Zwei Jahre später (1612) schreibt Galilei seine bekannten »Briefe bezüglich der Sonnenflecken« (»Lettere intorno alle macchie solari«), die er an seinen Augsburger Freund und Mitglied der Römischen »Accademia dei Lincei« Mark Welser richtet. In diesen Briefen weist Galilei die Theorie des Jesuiten Christoph Scheiner, — der die Sonnenflecken

---

1) II, 180. Vgl. einen etwas früher verfaßten Entwurf »Über die Verhältnisse der Bewegungen desselben Körpers auf verschieden geneigten Ebenen«, I, 299 f.

2) Lunam scilicet esse quasi Tellurem alterm. III/I, 65. — Schon ganz im Anfange des Jahres 1610 drückt Galilei diese seine neue Ansicht in einem Briefe vom 7. I. (an einen »Unbekannten«) aus; X, 273 f.

durch die Annahme einer sich um die Sonne rotierenden Hülle erklären wollte, zurück. In der Beweisführung werden ausdrücklich formuliert nicht nur das Prinzip der Relativität der Kreisbewegung, sondern zugleich auch das der Erhaltung dieser Bewegung, das nunmehr auch auf die sublunare Welt angewendet wird. Es muß für den Physiker, sagt Galilei, immer zweifelhaft (in certo modo dubio) bleiben, ob in Wahrheit die sphärische Hülle um die Sonne herum oder die Sonne innerhalb der Hülle sich dreht. »Beides ist in gleicher Weise möglich« (potendo essere e quendo e quello), und die Wahrheit kann in diesem Falle nicht festgestellt werden [1]). »Die natürlichen Körper, schreibt Galilei weiter, befinden sich in bezug auf einige Bewegungen indifferent, wie die schweren Körper zur horizontalen Bewegung, zu welcher sie weder eine Inklination (weil sie nicht zum Zentrum der Erde gerichtet ist) noch eine Repugnation (weil in ihr ebenfalls keine Entfernung von diesem Zentrum stattfindet) haben; deshalb, falls alle äußeren Hindernisse entfernt sind, wird ein schwerer Körper auf der sphärischen und mit der Erde konzentrischen Fläche indifferent bleiben sowohl zur Ruhe wie zu den Bewegungen in der Richtung zu irgendeinem Teil des Horizontes; so daß er sich erhalten wird in dem Zustande, in den er einmal gesetzt worden ist; d. h. falls er in den Zustand der Ruhe gesetzt worden ist, wird er ihn erhalten, und falls er in Bewegung — sagen wir: in der westlichen Richtung — gesetzt worden ist, wird er in dieser Bewegung beharren (si manterrà). So würde z. B. ein Schiff, das auf dem stillen Meer nur ein einziges Mal einen Impuls erhalten hat, sich kontinuierlich bewegen in bezug auf unseren Globus, ohne irgendwann aufzuhören, gesetzt aber in Ruhe, würde er ewig ruhen, wenn es nur möglich wäre im ersten Fallle alle äußeren Hindernisse zu entfernen und im zweiten keine äußere bewegende Ursache hinzukommen zu lassen« [2]). Dies ist die erste Fassung des Trägheitsprinzips in einer expliziten und allgemeinen Form, als eines Prinzips das nicht mehr an ein qualitativ ausgezeichnetes Weltgebiet gebunden ist (wie im Aristotelismus), sondern die allgemeine Eigenschaft jedes Körpers als solchen ausdrückt.

4.

Von hier aus wird der Entdeckungsgang des Trägheitsprinzips bei Galilei verständlich: das Trägheitsprinzip wurde entdeckt in dem Moment als die Kreisbewegung, die im Aristotelismus auf die Gestirnenwelt als Sphären- oder Zyklenbewegung eingeschränkt

1) V, 133. 2) V, 134 f.

war, auf die sublunare Elementenwelt angewendet wurde. Nicht bloß die Gestirne, sondern jeder Körper beharrt in seiner horizontalen sphärischen Bewegung. Und nicht nur die Gestirnenbewegung ist relativ in zwei Dimensionen, sondern die Bewegung jedes Körpers auf der horizontalen Sphäre desselben Radiums um den absoluten Mittelpunkt des Weltalls herum. Die weitere Entwicklung des Prinzips der Trägheit bestand nun darin, daß der absolute Mittelpunkt des Weltalls sich gleichsam in die unendliche Ferne rückte, zu einem unendlich fernen Punkt sich umwandelte, was sowohl die Auffassung der inertialen (und zugleich der relativen) Bewegung als einer geradelinigen, wie auch die entsprechende Umwandlung des Kraftbegriffs unmittelbar nach sich zog. Diese entscheidende Wandlung in der Galileischen Weltauffassung scheint um das Jahr 1613 geschehen zu sein, und zwar erfolgte sie unter dem ausdrücklich aufweisbaren Einfluß sowohl der Brunoschen Lehre von der Unendlichkeit der Welten, wie auch der heliozentrischen Theorie von Kopernikus. Nach der Verbrennung von Bruno in Jahre 1600 haben seine Schriften und Ideen eine besondere Verbreitung gefunden [1]), und anderseits mußten die Einwände aus der Erfahrung gegen die kopernikanische Theorie, die für Galilei eine so große Beweiskraft besaßen, schon früher, nach der Entdeckung des Trägheitsprinzips als der Erhaltung des Bewegungszustandes wenn auch bloß auf der horizontalen Sphäre, wegfallen. Die auf diese Jahre (1609—1613) fallenden astronomischen Entdeckungen von Galilei selbst (die Entdeckung von Trabanten des Jupiter, der Saturnringe und insbesondere der Phasen der »gehörnten« Venus), wie auch die Entdeckungen Keplers haben ihn endgültig für die kopernikanische Theorie entscheiden lassen [2]). In derselben Richtung führten Galilei endlich auch seine Analyse des Wurfes, die Entdeckung der Fallgesetze und seine Experimente mit der geneigten Ebene.

1) Ueber den Einfluß Brunos und insbesondere seiner Schrift »De immenso et innumerabilibus« vgl. Wohlwill, Galilei usw., I, 254, 362 f.

2) E. Wohlwill läßt in seinem klassischen Werke über Galilei (G. und sein Kampf um die kopernikanische Lehre, Bd. I, 1909, S. 381 f.) die Vermutung aussprechen, daß Galilei schon während seines Aufenthaltes in Rom im Jahre 1611 den kopernikanischen Standpunkt vollständig geteilt hat. Doch muß er selber anerkennen, daß diese Vermutung »sich nicht nachweisen läßt« (389). Der von ihm auf S. 381 angeführte Brief Cesis an Fr. Stelluti weist eher nach, daß Galilei damals immer noch zwischen den beiden Standpunkten schwankte. Das früheste unzweifelhafte Zeugnis für den kopernikanischen Standpunkt des Galilei stammt aus dem Jahre 1613 (Postscriptum zu den Tabellen im Anhange an den 3. Brief über die Sonnenflecken, V, 248). Ganz ausdrücklich bekennt sich Galilei zur kopernikanischen Lehre erst im »Brief an Castelli« (1614 J., V, 279 f.) und insbesondere in seinem »Brief an die Herzogin Christine« (Jahr 1615; V, 328 f.).

Bekanntlich stellten sich die Aristoteliker die Wurflinie als eine gebrochene Gerade vor: der geworfene Körper bewegt sich zunächst schräg geradelinig in der Richtung des Wurfes unter der Einwirkung der Bewegung der Luft oder der ihm eingeprägten »vis impressa«, und erst nach der Beendigung, mit dem vollständigen Verbrauch dieser Kraft, der durch sie hervorgerufenen »gewaltsamen« Bewegung, tritt er seine »natürliche« Fallbewegung nach »unten« (zum Zentrum der Welt) an. Die Unmöglichkeit der »Mischung« der beiden Bewegungen, der gewaltsamen und der natürlichen, war eine der Grundvoraussetzungen der aristotelischen Physik (dabei wirkte offenbar die qualitative Auffassung der Bewegung, welche ihrerseits in der aristotelischen Lehre von der einander ausschließenden »Formen« der Körperwelt wurzelte) [1]. So wurde dieser Satz noch in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von einem der bedeutendsten Physiker jener Zeit Tartaglia mit unzweideutiger Klarheit ausgesprochen [2]. Versucht man diesen Satz vom Standpunkte des darauffolgenden physikalischen Systems von Galilei-Newton zu deuten [3], so könnte man sagen, daß die Aristoteliker in ihrer Erklärung des Wurfes gleichsam von der Zeit absahen, die erforderlich ist, damit der geworfene Körper die horizontale Strecke zurücklege, welche die beiden Radius-Vektoren verbindet, denjenigen, wo der Körper am Beginn des Wurfes war, und jenen anderen, wohin er zum Beginn der Fallbewegung anlangte, um seine „natürliche« Bewegung nach »unten« in der Richtung eben dieses Radius-Vektors anzutreten. Indem die Ari-

1) Wie z. B. Wärme und Kälte, Ruhe und Bewegung, Trockenheit und Nässe, Schwere und Leichtigkeit.

2) Tartaglia, Nova Scientia (im Jahre 1537, 18 Jahre nach dem Tode des Verfassers zuerst veröffentlicht). In diesem und späteren Fällen folgen wir bei der Darstellung der Ansichten der Vorgänger und Nachfolger von Galilei der ersten Abhandlung von E. Wohlwill »Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes«. (»Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft«, Bd. 14 und 15, 1884; vgl. insbesondere Bd. 14, S. 380 f.). In Anbetracht des in ihr verarbeiteten Materials bleibt diese ausgezeichnete Abhandlung immer noch nicht veraltet. Leider kann dies nicht von den Schlußfolgerungen E. Wohlwills gesagt werden. Das für seine Zeit charakteristische voreingenommene Verhältnis zur aristotelischen Physik, als zu einer grundsätzlich falschen und der Erfahrung widersprechenden, »apriorischen« Weltansicht, hat ihn gehindert, das Verhältnis zwischen Galilei und Aristotelismus richtig zu beurteilen und die Entwicklung Galileis wie auch die von ihm selbst hervorgehobene Halbheit Galileis in der Formulierung des Trägheitsprinzips zu erklären. In der oben erwähnten Biographie Galileis kommt dieser Mangel der Auffassung noch schärfer zum Ausdruck.

3) Analog der Deutung, die Einstein vornimmt, indem er die stillschweigende Voraussetzung der Newtonschen Physik in der Annahme einer momentanen Lichtsignalisation einsieht, was eben der Annahme der Lichtgeschwindigkeit als einer unendlichen gleichwertig ist.

stoteliker den geworfenen Körper seine Fallbewegung nicht sofort, im Augenblicke selbst des Wurfes, antreten ließen, sondern erst nachdem der Körper den Radius-Vektor seiner Bewegung nach unten erreicht hat, setzten sie stillschweigend voraus, daß der geworfene Körper jene Strecke der horizontalen Sphäre von einem Radius-Vektor zum anderen gleichsam momentan (oder mit unendlicher Geschwindigkeit) durchläuft. Der für die aristotelische Physik grundsätzliche Dualismus der beiden Welten — der himmlischen und der sublunaren — versperrte für die Aristoteliker die Möglichkeit jeder Anwendung der himmlischen horizontalen Kreisbewegung auf die elementaren Körper der sublunaren Welt. Eine horizontale Kreisbewegung der elementaren Körper mußte ihnen eben so absurd (momentan) vorkommen, wie die Bewegung in einem leeren Raume, die, als momentane, eben nicht als eine Bewegung zu denken war.

Von hier aus wird nun die Entwicklung der Ansichten Galileis über die Wurfbewegung erst verständlich. In seiner ersten Periode (Pisa und die ersten Jahre seiner Tätigkeit in Padua) teilte Galilei vollkommen die Theorie der vis impressa, ja er legte einen besonderen Wert auf die Wendung, die er dieser Theorie verliehen hat. Ganz im Sinne von Benedetti, dessen Schriften er in Pisa eifrig studiert hat, hält Galilei schon für nicht gestattet, die Wurfbewegung aus zwei zeitlich aufeinanderfolgenden geradelinigen Bewegungen zusammenzulegen. Der geworfene Körper fängt seine natürliche Bewegung nach unten schon im Moment des Wurfes selbst, d. h. zugleich mit seiner gewaltsamen Bewegung an. Galilei folgt Benedetti, der ausdrücklich für die »Mischung der beiden Bewegungen« auftrat [1]). Schien aber Benedetti anzunehmen, daß die Schwerkraft schon an sich beschleunigend wirkt, so entwickelte Galilei in dieser Periode seine Theorie der vis impressa, welche dem Körper im Moment des Wurfes oder bei der langsamen Hebung des Körpers aufgeprägt wird und der Schwerkraft entgegenwirkt. Mit der Zeit (ähnlich der Kraft der Wärme) wird sie verbraucht, und indem sie abnimmt, nimmt die Schwerkraft scheinbar zu. Mit dem vollständigen Verbrauch der vis impressa und somit der völligen Restitution der Schwerkraft muß die anfangs beschleunigte Fallbewegung in eine gleichförmige übergehen. Galilei glaubt auch daran, daß bei dem genügenden freien Fallraum dieser

---

1) Vgl. I. B. Benedicti speculationum liber. Taurini, 1585, S. 160: »Verum quidem est, impressum illum impetum continuo paulatim decrescere unde statim inclinatio gravitatis ejusdem corporis subingreditur«. Zit. bei Wohlwill, Ztschr. f. Völkerpsych., 14, 391. — Nach der Meinung von Wohlwill (Galilei und sein Kampf, I, 96) sind die Pisaner Hefte nichts anderes als »Studien über Benedettis Buch«. —

theoretisch postulierte Uebergang der beschleunigten Fallbewegung in eine gleichförmige auch empirisch nachzuweisen wäre. Doch sieht Galilei durchaus ein, daß diese Theorie nur den Fall des vertikalen Wurfes mehr oder weniger befriedigend zu erklären vermag. Sie kann wohl die Beschleunigung des vertikal fallenden Körpers erklären, vermag aber nicht den nicht gebrochenen, sondern kurvenartigen Charakter der Fallinie eines schräg geworfenen Körpers verständlich zu machen, deren parabolische Form Galilei mit der Zeit immer klarer wurde. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß Galilei sich besonders für den Fall des horizontalen Wurfes interessiert. Zunächst stellt er fest, daß der auf einer horizontalen Ebene gestoßene Körper in seinem freien Falle eine Halbparabel beschreibt. Daraus eben läßt Galilei seine Formel des Trägheitsgesetzes folgern: jeder Körper beharrt auf einer horizontalen Fläche in seinem Bewegungszustande. Die Halbparabel selbst erhält Galilei als Resultat der Addition der horizontalen inertialen Bewegung und der vertikalen Fallbewegung. Es ist höchst bezeichnend, daß Galilei in seiner Analyse des Wurfes nie über diesen Einzelfall hinausgegangen ist. Die erste Fassung des Trägheitsprinzips als des Strebens jedes Körpers, in seinem Bewegungszustande auf der horizontalen Sphäre zu beharren, hat Galilei nie ganz aufgeben können. Auch viel später, nachdem schon Galilei den kopernikanischen Standpunkt sich vollkommen zu eigen gemacht und den Begriff eines absoluten Mittelpunktes des Weltalls wie auch der um ihn gelegenen Sphären verschiedener absoluter »Höhe« aufgegeben hatte, kam er nicht davon ab, der horizontalen Richtung eine ausgezeichnete, bevorzugte Bedeutung beizumessen. Bleibt doch die Schwerkraft nur auf einer horizontalen Fläche konstant, hier allein kann jede beschleunigende Kraftwirkung als wirklich ausgeschaltet gedacht werden, so daß die Bewegung auf horizontaler Fläche den gleichsam reinen Fall der inertialen Bewegung darstellt. Genau so urteilt Galilei sogar in seinem letzten Werke, den »Discorsi«. An der bekannten Stelle des 4. Tages seiner »Discorsi«, wo die Analyse des Wurfes vorgenommen wird, sagt er ausdrücklich: »Man darf außerdem annehmen, daß jeder Grad der Geschwindigkeit, der in einem bewegten Körper anzutreffen ist, wird ihm kraft der Natur selbst auf eine unzerstörbare Weise aufgeprägt, bis die äußeren Ursachen der Beschleunigung oder der Verlangsamung ausgeschaltet bleiben, was nur auf einer horizontalen Ebene stattfindet«[1]). Freilich hat diese Bevorzugung der horizontalen Richtung

1) VIII, 243: »Attendere insuper licet, quod velocitatis gradus quicunque in mobili reperiatur, est in illo suapte natura indelebiliter impressus, dum externae causae accelerationis aut retardationis tollantur, quod in solo horizontali plano contingit.« Die Ana-

bei der Auffassung der inertialen Bewegung hier, in den »Discorsi«, einen ganz anderen Sinn, als sie es vorher in der Uebergangsperiode der Jahre 1609—1613 hatte, als Galilei die »Ewigkeit« der Bewegung der irdischen Elementarkörper auf der horizontalen Weltsphäre zum erstenmal anerkannt hatte. Damals behauptete Galilei, daß nicht nur die Gestirne, sondern jeder Körper auch in der sublunaren Welt bestrebt ist, in dem Zustande der Kreisbewegung um den absoluten Mittelpunkt des Weltalls zu beharren. Jetzt, während der Arbeit an den »Discorsi«, nachdem schon der Mittelpunkt der Welt in die unendliche Ferne gerückt und die Relativität der Bewegung in drei Dimensionen ihre klassische Formulierung in den »Dialogen«[1]) gefunden hatte, versteht Galilei unter horizontaler Richtung nur noch die Sphäre um das Zentrum der Erde: die Bewegung auf dieser Fläche scheint Galilei der gleichsam reine Fall der inertialen Bewegung zu sein, weil nur auf einer horizontalen Fläche »die äußeren Ursachen der Beschleunigung oder Verlangsamung« als »ausgeschaltet« vorkommen [2]).

Faßte Galilei in seiner Analyse der Wurfbewegung die inertiale Bewegung noch als eine horizontalsphärische [3]) auf, so führten ihn die Ergebnisse seiner Experimente mit der schiefen Ebene zu der Auffassung der inertialen Bewegung als einer gleichförmigen und geradelinigen dicht heran. In der Tat mußte für die Aristoteliker die Aufwärtsbewegung des auf der geneigten Ebene fallenden Körpers, der seinen »natürlichen Ort« doch schon beim Anlangen der horizontalen Ebene erreicht haben sollte, unverständlich bleiben. Dies war eine Tatsache, die allen Grundbegriffen der aristotelischen Physik grundsätzlich widersprach. Und ebensowenig konnte sie durch die ursprüngliche galileische

---

lyse des Wurfes folgt weiter, S. 268—293. — Wohlwill (Galilei und sein Kampf, I, 155 f., 162) meint, daß Galilei seine Lehre von der Parabelform der Wurflinie schon im Jahre 1609 fertig hatte, und daß der lateinische Text des 4. Tages der »Discorsi« im wesentlichen aus jener Zeit stammt. Ist dem auch so, so verträgt sich dies durchaus mit unserer Ansicht, nach der Galilei in den Jahren 1609—1613 das Trägheitsprinzip schon anerkannt hat, wenn auch in seiner ersten Fassung als des Beharrens jedes Körpers in seinem Bewegungszustand auf der horizontalen Weltsphäre.

1) Dialogen über die beiden Weltsysteme (1623—1630), der 2. Tag: VII, 142 f., 275 f.

2) At in plano horizontali motus est aequabilis cum nulla ibi sit causa accelerationis aut retardationis . . . Ex quo pariter sequitur motum in horizontali esse quoque aeternum. VIII, 243.

3) Die Vollparabel und die allgemeine Formel für alle Fälle des Wurfes haben erst Cavalieri und Toricelli konstruiert. Nach dem Zeugnis von Baliani gingen sie dabei von den soeben zitierten Stellen der Galileischen »Discorsi« aus. Vgl. Wohlwill, Die Entdeckung usw., Ztschr. f. Völkerps. 15, 351 f. und derselbe, Die Entdeckung der Parabelform der Wurflinie. Abh. zur Geschichte der Mathematik, 9. Heft. Leipzig, 1899.

Theorie der vis impressa erklärt werden. Indem Galilei die Fall- und Aufwärtsbewegung der Kegel auf der schiefen Ebene in eine vertikale Fall- und eine horizontale inertiale Bewegung zerlegte, deckte er diese letzte als eine geradelinige auf. Der Körper beharrt in seinem Zustande der Bewegung nicht nur, wenn er auf der horizontalen Weltsphäre sich bewegt, sondern bei der Bewegung in jeder beliebigen Richtung [1]). Ja, diese geradelinige Trägheitsbewegung wurde von Galilei sogar als Grenzfall der nach aufwärts sich fortsetzenden Fallbewegung erwiesen: je kleiner der Winkel ist zwischen der aufsteigenden und der horizontalen Ebene, desto länger dauert die Aufwärtsbewegung des auf der geneigten Ebene fallenden Körpers, so daß im Grenzfall des Zusammenfallens der Aufwärtsebene mit der horizontalen die in diesem Falle zur inertialen gewordene Bewegung ewig dauern würde [2]).

Daß die Fallbewegung eine beschleunigte Bewegung ist, davon wußten schon die Alten. Für die aristotelische Physik, da sie die Kraft als Ursache der Geschwindigkeit auffaßte und also jede Geschwindigkeitszunahme als eine Folge der Kraftzunahme zu betrachten hatte, mußte diese Tatsache unverständlich bleiben. Aristoteles selber behalf sich bei der Erklärung dieser Erscheinung mit der Hypothese, daß »der Körper um so schneller ist, je näher er seinem Ziele kommt« [3]). Es ist höchst bezeichnend, daß diese Ad-hoc-Hypothese, trotzdem die zu erklärende Tatsache von ihr eher bloß benannt, als wirklich erklärt wird, bis zu Galileis Zeiten fortlebte. So sagt der oben schon erwähnte Tartaglia in seiner im Anfange des 16. Jahrhunderts verfaßten »Nova Scientia«: »Wie ein Pilger, der aus der Fremde kommt, wenn er der Heimat nahe ist, sich naturgemäß anstrengt zu gehen, so schnell er kann, und um so mehr, aus je ferneren Ländern er kommt; so auch der schwere Körper, da er zu seinem eigenen Neste geht, das ist zum Zentrum der Welt; und aus je größerer Ferne von diesem Zentrum er herkommt, um so schneller wird er gehen [4])«. Sogar der unmittelbare Vorgänger von Galilei, Benedetti, nahm an, daß die Ursache der Beschleunigung

---

1) Vgl. Discorsi, 3. Tag, VIII, 243. Quare admodum rationabile videbitur si, inquirentes quaenam contingant accidentia dum mobile post descensum per aliquid planum inclinatum reflectatur per planum aliquod acclive, accipiamus, gradum illum maximum in descensu aquisitum, idem per se perpetuo in ascendente plano servari; attamen in ascensu ei supervenire naturalem inclinationem deorsum, motum nempe ex quite acceleratum juxta semper acceptam proportionem.

2) Vgl. VIII, 245; auch d. 6. Tag, VIII, 337 f.

3) De coelo, I, 8, 277 b.

4) »Della nova scientia« in den »Opere del famosissimo Nic. Tartaglia. In Venetia. 1606«. Lib. I, prop. I, S. 13. Zit. bei Wohlwill, Ztschr. f. Völkerps., 14, 391.

in einer Kraftzunahme zu suchen ist [1]). Die oben dargelegte ursprüngliche Theorie Galileis von der vis impressa ging ebenfalls in derselben Richtung: indem Galilei die Fallbewegung eines Körpers als eine Gesamtwirkung der beiden Kräfte — der Schwerkraft und der ihm beim Wurfe oder bei der langsamen Hebung mitgeteilten Kraft — auffaßte, erklärte er die Beschleunigung der Fallbewegung durch die Zunahme der Resultierenden der beiden Kräfte. Und obwohl Galilei schon im Jahre 1600 die Fallbewegung als eine gleichförmig beschleunigte definiert zu haben scheint[2]), und das Fallgesetz (die Geschwindigkeit ist der Zeit proportional) schon 1609 von ihm formuliert wurde [3]), hält er sogar noch in den »Dialogen über die beiden Weltsysteme« für möglich, jene traditionelle aristotelische Erklärung zu wiederholen [4]) (seine eigene ursprüngliche Erklärung ließ er schon um diese Zeit, als der Gesamtheit der Tatsachen widersprechend, fallen). Nur in den postumen Teilen der »Discorsi« (6. Tag) findet sich dagegen die unzweideutige Erklärung des Fallgesetzes durch die Annahme: 1. der kontinuierlich wirkenden Kraft der Schwere und 2. der Erhaltung des vom Körper einmal erlangten Geschwindigkeitsgrades in jedem darauffolgenden Zeitmoment [5]), worin also das Trägheitsprinzip in seinem späteren »klassischen« Sinne, im Sinne der Erhaltung der Geschwindigkeit der gleichförmigen geradelinigen Bewegung ungeachtet der Richtung, in welcher die Bewegung stattfindet, ausdrücklich vorausgesetzt wird.

Fehlt somit noch bei Galilei selbst die genaue Formulierung des Trägheitsprinzips in seiner eigentlich »Galileischen« Fassung, als Erhaltung der Geschwindigkeit der geradelinigen gleichförmigen Bewegung [6]), und scheint er selber die »horizontale Ebene«, als eine ausgezeichnete Ebene, wo »die Erhaltung durch den Körper seines Ruhezustandes« oder »der ihm von unserer Hand mitgeteilten Geschwindigkeit« [7]) stattfindet,

---

1) Vgl. Wohlwill, Galilei, I, 95 f.

2) De motu accelerato, II, 261 f.

3) So datiert Wohlwill, auf Grund des Briefes von Galilei an Luca Valerio, »die Ueberwindung durch Galilei seines ursprünglichen Irrtums« (daß die Geschwindigkeit den durchlaufenen Räumen proportional ist). Vgl. Galilei, I, 155 f.

4) »Die Beschleunigung findet nur statt, wenn der Körper bei seiner Bewegung gewinnt (acquista); und nichts anderes ist sein Gewinn, als daß er sich dem erwünschten Orte (luogo desiderato) nähert, d. h. dem Orte, zu dem ihn die natürliche Neigung zieht«. VII, 44. — Uebrigens in den »Dialogen« findet man schon den Versuch, das Fallgesetz mittels des Trägheitsprinzips zu erklären, VII, 255 f.

5) VIII, 334 f., 344.

6) Am nächsten kommt Galilei zu dieser allgemeinsten Fassung des Trägheitsprinzips in den oben schon zitierten Stellen: »Discorsi«, 3. Tag, 243, und 6. Tag, VIII, 335 f. —Vgl. Wohlwill in der Ztschr. f. Völkerps. 15, 126 f.

7) So im selben 6. Tag der »Discorsi«, VIII, 336.

bis am Ende seiner Tage bevorzugt zu haben, so ist es trotzdem durchaus angebracht zu sagen, daß jene allgemeinste Fassung des Trägheitsprinzips eine unzweifelhafte und von Galilei selbst vollkommen bewußte Voraussetzung solcher für sein »neues Weltsystem« und seine »neue Wissenschaft« grundlegenden Lehren war, wie die Theorie der schiefen Ebene und die der Fallbewegung. Erst Descartes (Principa philosophiae, 1644) und Gassendi (1642) haben dem Trägheitsprinzip seine spätere »Galileische« Formulierung verliehen. Die Formel von Gassendi hat dabei für uns ein besonderes Interesse: »Die Bewegung durch den leeren Raum, wo nichts anzieht und zurückhält, dem Körper also durchaus nichts widersteht, gleichförmig und immerwährend sein würde« [1]). Diese Formel des Trägheitsprinzips, das zum Grundaxiom der gesamten darauffolgenden Physik wurde, hebt den Gegensatz der »neuen Wissenschaft« von Galilei und Newton zum physikalischen System des Aristoteles, welches eine Bewegung in der Leere, als eine notwendig momentane und somit absurde, überhaupt negierte, besonders scharf hervor.

5.

Die Entwicklung des physikalischen Weltbildes von Galilei kann somit in drei sich voneinander deutlich abhebende Perioden eingeteilt werden. In der ersten Periode, die man die Periode des orthodoxen Aristotelismus nennen könnte, hält Galilei an dem Dualismus der zwei Weltgebiete — der himmlischen und der sublunaren — und der beiden Bewegungsarten — der Kreisbewegung und der geradelinigen — fest. Die Trägheit bedeutet hier die Erhaltung der Lage in bezug auf den absoluten Mittelpunkt der Welt. Die Relativität der Bewegung, die sich auf die inertiale Kreisbewegung der Gestirnenwelt beschränkt, erstreckt sich nur auf zwei Dimensionen. Im Zusammenhang damit wird auch die Kraft als Ursache der Veränderung der Lage, d. h. als Ursache der Geschwindigkeit der nichtzyklischen Bewegung gedacht.

In der zweiten Uebergangsperiode wird schon der Dualismus der beiden Weltgebiete überwunden. Einerseits wird die himmlische Welt als aus denselben Elementen, wie die irdische, bestehend aufgefaßt; anderseits werden die Grundeigenschaften der himmlischen Bewegungen auf die Bewegungen der elementaren Körper auf Erde angewendet. Zunächst nimmt Galilei an, daß jeder Körper auf einer horizontalen Sphäre »gleichgültig sowohl zur Ruhe wie zur Bewegung bleibt«, d. h. durch eine »mini-

1) Gassendi, De motu impresso a motore translato. Parisiis. 1642. — Vgl. Wohlwill, ibid., 15, 357.

male Kraft« bewegt werden kann. Sodann wird die inertiale Kreisbewegung schon ausdrücklich zur Eigenschaft jedes Körpers auch in der sublunaren Welt. Die Kreisbewegung bleibt dabei in ihren beiden veränderlichen Koordinaten relativ, und nur die Veränderung der dritten Koordinate (des Radius-Vectors, d. h. der Entfernung von dem Mittelpunkt der Welt) läßt auf die Wirkung einer physischen Kraft, als auf ihre reale Ursache schließen.

Die dritte, die eigentlich »Galileische« Periode fängt dann an, wenn Galilei nicht nur auf den hergebrachten Dualismus der beiden Welten, sondern auch auf den Begriff des absoluten Weltzentrums verzichtet, oder, wie wir es oben formuliert haben, wenn der absolute Mittelpunkt des Weltalls für ihn in die unendliche Ferne rückt. Diese Umwandlung des absoluten Weltzentrums zu einem unendlich-entfernten Elemente zieht notwendig eine eigenartige Potenzierung aller Grundkategorien des physikalischen Systems nach sich. Sie werden zugleich komplizierter und allgemeiner, verwandeln sich in Kategorien einer höheren Ordnung. So wird die Trägheit nicht mehr als Erhaltung der Lage (in der Kreisbewegung), sondern als Erhaltung der Geschwindigkeit gefaßt, wenn auch die Bevorzugung der horizontalen Richtung Galilei selbst die Möglichkeit verschlossen hat, die endgültige genaue Formel der Trägheitsbewegung als einer gleichförmigen und geradelinigen zu finden. Mit der Aufhebung der absoluten »Oben« und »Unten« erstreckt sich die Relativität der Bewegung auch auf die dritte Koordinate. Dementsprechend wird auch die Kraft als Ursache der Geschwindigkeitsänderung, oder als Ursache der Beschleunigung aufgefaßt.

Wohlgemerkt: die obige Periodenunterscheidung erhebt keinen Anspruch auf die chronologisch-biographische Exaktheit. Wohl entspricht die erste Periode des Aristotelismus im großen und ganzen der Zeit bis zum 1609. Jahre, d. h. bis zum Beginne der astronomischen Entdeckungen von Galilei. Die darauffolgende Uebergangsperiode dauert bis zu der Zeit, als Galilei sich endgültig für den kopernikanischen Standpunkt entschieden hat (1613?) und somit den Begriff eines absoluten Weltzentrums fallen ließ. Auf die dritte Periode entfällt endlich die Zeit der Kämpfe für die kopernikanische Lehre (die Galilei mit seinen Briefen an Castelli, 1614, und an Herzogin Christine, 1615, inauguriert hat), insbesondere die Zeit der Erschaffung der »Dialoge« und der »Unterredungen«, in deren postumen Teilen schon auch die mehr oder weniger klar ausgesprochene Formel des Trägheitsprinzips in seiner endgültigen Fassung zu finden ist. Doch eine genaue und deutliche Abgrenzung der drei Perioden ist nicht möglich. In der persönlichen Entwicklung Galileis

zieht sich eine Periode gleichsam in die andere hin, und man findet bei Galilei allzuoft Ansichten ausgesprochen, die durch eine vorher niedergelegte Auffassung schon als von ihm selbst überwunden zu betrachten wären. Andererseits trifft man auch oft Keime späterer Ideen auf dem Hintergrunde einer ihnen entgegengesetzten allgemeinen Auffassung. Bei Galilei geht der Forscher allzuoft mit dem Schriftsteller auseinander. Als Schriftsteller war Galilei durch viele außerwissenschaftliche Motive bewegt: in erster Linie durch pädagogische, durch sein klar hervortretendes Bestreben, seine Ansichten nicht nur logisch zu beweisen, sondern auch überzeugend darzustellen, ja dem Leser die Annahme seiner Ideen möglichst zu erleichtern. Auch rein stilistische Ueberlegungen scheinen bei diesem Schöpfer und Klassiker der wissenschaftlichen italienischen Sprache eine nicht geringe Rolle gespielt zu haben [1]). Unser Versuch der Periodisierung der wissenschaftlichen Entwicklung Galileis kann somit sich nur auf die logische Seite dieser Entwicklung beziehen. Es schien uns von einem allgemeinen Interesse zu sein, jenen Gedankengang, der zur Ersetzung der aristotelischen Weltansicht durch das »moderne« galileische System der Physik geführt hat, in seine Hauptetappen zu zergliedern. Den »Gedankengang« nicht im Sinne der psychologischen Entwicklung des Menschen Galilei, sondern eher im Sinne der Entwicklung jener objektiven wissenschaftlichen Problematik, die zu erfassen und zu lösen zum Lebenswerk des großen Florentiners wurde.

6.

Daß der Uebergang vom aristotelischen physikalischen System zu dem von Galilei in vielem an den neuerdings von der Physik erlebten Uebergang von dem Galilei-Newton-Maxwellschen System zu dem von Einstein erinnert, liegt auf der Hand. Doch kann hier diese Analogie nicht weiter verfolgt werden. Es seien nur einige Punkte hervorgehoben, welche die von uns schon untersuchten Tatbestände in ein allgemeineres Licht rücken können. Auf die von Galilei gestürzte Zweiweltentheorie der aristotelischen Naturauffassung folgte die Periode eines Monismus, dessen uneingeschränkte Herrschaft in der Wissenschaft der Physik mehr als zwei Jahrhunderte gedauert hat. Die Einheit der physischen Phänomene, die Unterordnung aller wahrnehmbaren Naturerscheinungen unter ein und dieselben Prinzipien und Gesetze der Mechanik, die von Galilei entdeckt, von Newton auf eine klassische Weise dargetan und von

1) Eine treffende Analyse dieser Seite des Schaffens Galileis ist in dem Buche von L. Olschki »Galilei und seine Zeit«, Halle, Niemeyer, 1927, versucht worden.

Lagrange mathematisch formuliert wurde, erweckte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts keine nennenswerte Zweifel. Aehnlich der aristotelischen Zweiweltentheorie wurde sie zu einer Art unerschütterlichen Dogmas. Die Entdeckung der Gesetzmäßigkeiten der elektromagnetischen Erscheinungen durch Faraday und vor allem die Anwendung auf dieses neue Naturgebiet der Prinzipien und Formeln der Newton-Lagrangeschen Mechanik, die von Maxwell vorgenommen wurde, veränderte aber grundsätzlich diese Sachlage. Es bildete sich mit der Zeit innerhalb des physikalischen Systems eine neue Zweiheit, ein neuer immer stärker zu spürender Dualismus: die materiellen Erscheinungen, wo das Prinzip der Relativität der Bewegung ungeteilt fortherrschte, einerseits, und die neu entdeckten ätherischen Phänomene, in deren Bereich die Theorie eine absolute Bewegung anzunehmen sich für gezwungen hielt, anderseits (in gegensätzlicher Analogie zum aristotelischen System, wo die Relativität der Bewegung ja die Grundeigenschaft der »ätherischen« Welt bildete). Galt für das erste Gebiet der mechanische Additionssatz, so schien er im Bereiche der neuen ätherischen Erscheinungen seine unbedingte Geltung zu verlieren ($c + v = c$) [1]. Die stillschweigende Voraussetzung dieser zu einer neuen Dualität angelangten physikalischen Weltansicht war, wie Einstein es klassisch erwiesen hat, die Annahme $c = \infty$, oder, physikalisch gedeutet, die Annahme einer momentanen Lichtsignalisation bei der Zeitmessung. Dadurch wurde die Zeitmessung jeglicher Abhängigkeit vom Bewegungszustande des Bezugssystems enthoben, die Zeit wurde als für alle mögliche Bezugssysteme eine und dieselbe gedacht, als ein von dem Bewegungszustande der Bezugssysteme ganz unabhängig dahinfließender und zu messender Prozeß, als ein absolutes »Früh« und »Spät«, analog dem absoluten »Oben« und »Unten« der aristotelischen Weltansicht, das ebenfalls als von dem Bewegungszustande aller möglichen Weltsphären um das Weltzentrum herum unabhängig gedacht wurde. Die Newtonsche Physik hat das absolute räumliche Zentrum des Weltalls verworfen, doch setzte sie stillschweigend immer weiter gleichsam einen absoluten Mittelpunkt der Zeitmessung voraus, ein absolutes Zeitzentrum, in bezug auf den alle Zeitbestimmung eine eindeutige, absolute (vom Bewegungszustand des Systems unabhängige) Bedeutung erhielt. Einstein hat diese stillschweigende Voraussetzung der Newton-Maxwellschen Physik durchschaut und bloßgelegt, indem er die Relativität der physikalischen Zeit erwiesen und sie als die vierte, den drei räumlichen Dimensionen gleichgeordnete, ebenfalls relative Dimension der einen

1) Die Konstanz der Lichtgeschwindigkeit, deren Unabhängigkeit von dem Bewegungszustande der Lichtquelle durch Erfahrung gegen Theorie erwiesen wurde.

räumlich-zeitlichen Welt begriffen hat. Somit rückte der absolute Mittelpunkt der Zeit ebenfalls in die Unendlichkeit, wandelte sich aus einem realen zu einem unendlich-entfernten Elemente um, was wiederum zur Ueberwindung des innerhalb der Newtonschen Physik entstandenen Dualismus und zu seiner Verdrängung durch einen neuen Monismus geführt hat: einerseits konnte das Prinzip der Relativität der Bewegung auch auf die elektromagnetischen Erscheinungen ausgedehnt und anderseits konnten die Grundsätze der elektromagnetischen Theorie zur Erklärung der Phänomene der Materie herangezogen werden. Als natürliche Folge dieser neuen Vereinheitlichung der Welt ergab sich nicht nur die von Einstein gewagte Negation des Aethers, als einer Art absoluten physikalischen Raumes, sondern auch eine weitere Potenzierung aller Grundbegriffe der Physik, ihre neue Umwandlung zu Kategorien einer höheren Ordnung: nach der Ausdehnung der Relativität von den drei Raumdimensionen auch auf die Zeit, als die vierte Weltdimension, kam es, in der »allgemeinen Relativitätstheorie«, zuletzt auch zu einer Umwandlung der Begriffe der Trägheit und der Kraft, die in ihr nicht mehr als Erhaltung der Geschwindigkeit bzw. als Ursache der Beschleunigung definiert werden können.

Will man nun die philosophische Bedeutung der obigen Ausführungen zusammenfassen, so besteht sie zunächst in der Einführung der aristotelischen Physik in den großen einen Entwicklungsgang des Systems der physikalischen Wissenschaft. Es geht heutzutage nicht mehr an, das physikalische System von Aristoteles, dessen innere Entwicklung ja eben zur Problematik führte, aus der die neue Physik hervorgegangen ist, als ihr etwas ganz Fremdartiges, ja grundsätzlich Entgegengesetztes aufzufassen. Galilei, der sein Leben lang die Aristoteliker bekämpfte, hat selber immer gefühlt und hob es öfters hervor, daß dieses in allen seinen Einzelheiten fest zusammenhängendes und wohlabgerundetes System für eine lange historische Periode das empirischste, d. h. den bekannten Tatsachen am meisten entsprechende System der Naturerklärung war, das in einem viel größeren Maße, als die uns jetzt näher zu stehen scheinenden glücklichen Einfälle der Metaphysiker (eines Demokritos, Philolaos oder ja Aristarchos), eine wahrhaft empirische Forschung ermöglichte [1]). Wohl widersprechen die Einzelerkenntnisse,

---

1) Vgl. z. B. V, 138 f.: » . . . io stimo di contrariar molto meno alla dottrina d'Aristotele col porre (stanti vere le presenti osservazioni) la materia celeste alterabile, che quelli che pur la volessero sostenere inalterabile; perchè son sicuro ch' egli non ebbe mai per tanto certa la conclusione dell' inalterabilità, come questa, che all' evidente esperienza si deva posporre ogni umano discorso.«

ja sogar die Grundsätze der aristotelischen Physik denen von Galilei und Newton. Trotzdem aber war die aristotelische Physik, wie wir es gezeigt zu haben glauben, nichts anderes, als die erste Etappe in der Entwicklung des Systems der Physik, indem sie dieselben Grundkategorien der physikalischen Welterklärung in ihrer ersten, einfachsten Fassung — gemäß dem im Altertum bekannten beschränkten Tatsachenmaterial — realisiert hat: die Grundprinzipien der Inertie, der Relativität, der Kraft, der Kontinuität.

Und nichts ist widersprechender dem historischen wie auch dem logisch-systematischen Tatbestand, als die übliche Auffassung der aristotelischen Physik als eines unzusammenhängenden Haufens lauter für unsere aufgeklärte Zeit so befremdenden Ansichten, unter denen hie und da auch vernünftige, an unsere heutigen Begriffe erinnernde Erkenntnisse herausgefischt werden können [1]).

Das zweite philosophisch relevante Ergebnis der obigen Ausführungen betrifft das heute aktuelle Problem der physikalischen Axiomatik [2]). Vergleicht man miteinander die drei großen Grundetappen, welche die physikalische Wissenschaft seit Aristoteles über Galilei und Newton bis zu Einsteins Relativitätstheorie durchgelaufen ist, so wird man wohl kaum solche Grundprinzipien der Physik, wie die der Trägheit, der Relativität, der Kraft, der Kontinuität, als unveränderlich und »ewig« betrachten können. Alle diese Prinzipien haben grundsätzliche Veränderungen erfahren. Das Prinzip der Relativität der Bewegung, das im Altertum nur auf die Kreisbewegung der Gestirne angewandt wurde, ist seit Galilei zum Prinzip der gleichförmigen geradelinigen Bewegung geworden, und in der »allgemeinen Relativitätstheorie« erstreckt es sich auch auf die beschleunigte Bewegung. Beschränkte es sich im Altertum nur auf zwei Koordinaten, so dehnt es sich in der Physik von Galilei-Newton auch auf die dritte

1) Ein besonders krasses Beispiel eines solchen Mißverstehens bildet die bekannte Darstellung der aristotelischen Physik bei Th. Gomperz, Griechische Denker, Bd. III, insb. Kap. 7 und 11. — Sogar eine so pietätsvoll geschriebene Arbeit wie das Buch von E. Rolfes »Die Philosophie des Aristoteles«, Leipzig, 1923, vermochte nicht in den der Physik des Aristoteles gewidmeten Kapiteln (Ss. 85—170) die hergebrachte Auffassung zu überwinden. — Eine viel richtigere Beurteilung der Aristotelischen Physik findet man in der französischen wissenschaftlichen und philosophischen Literatur. Außer dem klassischen Buche von E. Meyerson »Identité et réalité«, 1910, 3 A. 1926, vgl. auch die bekannten Werke von P. Duhem: La théorie physique, 1906, und Bd. I von »Le système du Monde«, 1914.

2) Außer dem soeben zitierten Buch von E. Meyerson vgl. noch seine letzten Werke: De l'explication dans les sciences, Bd. 1—2, 1921, und La déduction relativiste, 1925.

Dimension (das »Oben« und »Unten« der Aristotelischen Physik), und seit Einstein erstreckt es sich auch auf die Zeit (das »Früher« und »Später« der Newtonschen Physik), welche schon in der »speziellen Relativitätstheorie« als vierte Koordinate der einen vierdimensionalen räumlich-zeitlichen Welt betrachtet wird. — Dementsprechend verändert sich auch der Inhalt des Trägheitsprinzips, das im physikalischen System des Altertums die »Ewigkeit« der zyklischen Gestirnenbewegung bedeutete, d. h. die Erhaltung in der Bewegung der Gestirne ihrer Lage im Weltall (in bezug auf das absolute Weltzentrum). Nachdem das Trägheitsprinzip in der Physik von Galilei-Newton sich auch auf die materiellen Körper erstreckt hatte, erhielt er eine neue Bedeutung »des Bestrebens aller Körper, in ihrem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung auf gerader Linie zu beharren«, was auf die Erhaltung der Geschwindigkeit hinausläuft. Daß diese Definition der Trägheit als Erhaltung der Geschwindigkeit der Bewegung im physikalischen System von Einstein durch einen komplizierteren Begriff der Trägheit ersetzt werden muß, ist schon daraus zu ersehen, daß nach der »allgemeinen Relativitätstheorie« die Trägheit dem Körper nicht als solchem, sondern nur in bezug auf ein System der Körper zugestanden wird, d. h. als eine Funktion des durch dieses System erzeugten Kraft- oder Beschleunigungsfeldes gedacht wird, wogegen in der Newtonschen Physik sie als eine Eigenschaft des Körpers, als solchen, gedacht wurde, ohne jegliche Beziehung zu den auf ihn einwirkenden Kräften [1]). — In engem Zusammenhang damit steht auch die Veränderung des Inhaltes des Kraftbegriffs: faßte man im Altertum die Kraft als Ursache der Veränderung der Lage des Körpers im Weltall, d. h. als Ursache der Geschwindigkeit, so wurde sie in der Newtonschen Physik zur Ursache der Beschleunigung, d. h. zur Ursache der Geschwindigkeitsänderung eines Körpers, — eine Definition des Kraftbegriffs, die in der allgemeinen Relativitätstheorie kaum noch aufrechterhalten werden kann. Eine ähnliche Inhaltsänderung mußte endlich auch das Kontinuitätsprinzip erfahren: drückte es sich bei Aristoteles vor allem in der Negation einer momentanen Bewegung des materiellen Körpers im Raume (woraus eben die Negation des leeren Raumes folgte), so bedeutet es schon im Galilei-Newtonschen System die Negation der Fernwirkung [2]).

---

1) Warum auch Gassendi, wie wir es oben (§ 4) gesehen haben, die Trägheit geradezu als die Eigenschaft des Körpers definieren konnte, sich »im leeren Raume, wo nichts anzieht und zurückhält, gleichförmig und immerwährend zu bewegen«.

2) Schon Leibnitz begründet seine Negation des leeren Raumes durch die Unmöglichkeit der actionis in distans. — Der Umstand, daß Newtons Schüler (und vielleicht auch

Und doch läßt gerade diese Vergleichung einer und derselben Prinzipien in verschiedenen physikalischen Systemen mit einer Gewißheit erkennen, daß die unzweifelbare Veränderung jener Prinzipien in einer bestimmten, eindeutigen, wenn auch nicht so leicht erkennbaren, Richtung vor sich geht. Mit der Erschließung neuer Tatsachengebiete werden die Grundprinzipien des physikalischen Systems immer aufs neue vor die Aufgabe getsellt, die sich inzwischen erweiterte Materie der Erfahrung zu bezwingen. Ist der Bruch zwischen Theorie und Erfahrung besonders groß, so müssen die Prinzipien eine tiefe innere Umwandlung erfahren. Doch untersteht diese Veränderung der physikalischen Axiome selbst einem höheren Gesetze. Sie erweist sich als eine stufenweise Realisation der hinter ihnen liegenden höheren, schon wahrhaft apriorischen Prinzipien. Solche den physikalischen Axiomen selbst zugrunde liegenden höheren Prinzipien sind es allein, die es vermögen, ihrer Veränderung jene Einsinnigkeit der Richtung und jene Bestimmtheit der Entwicklung zu verleihen, die doch ein unzweifelhafte Tatsache der Geschichte der Physik ist. Auch in diesem Falle erweist sich das Veränderliche als eine Erscheinung des Ewigen. Jene wahrhaft apriorischen Prinzipien aufzudecken und sie in ihren reinsten Gestalten zu erfassen — darin dürfte wohl die eigentliche Aufgabe der Philosophie der Naturwissenschaften bestehen.

---

er selber, vgl. dazu Meyerson, Identité usw. Appendice I) die Fernwirkung angenommen haben, sagt nichts gegen unsere Behauptung, daß eine solche Annahme allen Grundsätzen der Newtonschen Physik widerspricht (ebenso wie im Altertum die Annahme der Leere durch Atomisten allen Grundsätzen der antiken Physik widersprach). Würde eine momentane Signalisation (etwa mittels einer absolut starren Stange) möglich, so hätten die Einsteinschen Einwände das Newtonsche System nicht erschüttern können. Der von Einstein im Newtonschen System aufgedeckte innere Widerspruch besteht eben darin, daß in ihm eine momentane Lichtsignalisation bei der Zeitmessung stillschweigend vorausgesetzt wird, daß aber anderseits die Gesamtheit der Prinzipien und Gesetze der Newtonschen Physik eine actionem in distans ausschließt. Auf eine ähnliche Weise hat auch Galilei die stillschweigende Voraussetzung der Aristoteliker bei der Erklärung der schrägen Fallbewegung darin erblickt, daß sie unbewußt eine momentane Bewegung des irdischen Körpers auf horizontalen Weltsphären angenommen haben, welche Annahme freilich allen Grundsätzen der aristotelischen Physik widersprach (vgl. oben §§ 1 und 4).

WELTLITERATUR UND EUROPÄISCHE LITERATUR.

VON

VICTOR KLEMPERER (DRESDEN).

I.

»Die Entdeckung der [später als Fälschung erkannten] Königinhofer Handschrift, die uns ganz unschätzbare Reste der ältesten Zeit bekannt machte, gibt Hoffnung, daß dergleichen sich mehr auffinden werden«, schrieb Goethe 1827 in einer Anzeige »böhmischer Poesie«. So sehr verknüpfte sich ihm diese Entdeckung mit eignen Bestrebungen, denen wesentliche Epochen seines Lebens gewidmet waren, daß ihn die Handschrift zu einer umffassend programmatischen Strophe begeisterte:

Wie David königlich zur Harfe sang,
Der Winzerin Lied am Throne lieblich klang,
Des Persers Bulbul Rosenbusch umbangt
Und Schlangenhaut als Wildengürtel prangt,
Von Pol zu Pol Gesänge sich erneun,
Ein Sphärentanz harmonisch im Getümmel,
Laßt alle Völker unter gleichem Himmel,
Sich gleicher Gabe wohlgemut erfreun!

Diesen überschriftlosen Versen gaben die Herausgeber im Jahr 1840 den Titel »Weltliteratur«. Sie bedienten sich damit der Wort- und Begriffsprägung, die Goethe in eben jenem Jahre 1827 geschaffen hatte, und die danach in seiner letzten Lebenszeit mehrfach eine Rolle spielte.

Nun herrscht unter denen, die den vieldeutig schwankenden Begriff der Weltliteratur klarzustellen versucht haben, eine lehrreiche Meinungsverschiedenheit darüber, ob die Strophe ihre Überschrift zu Recht trage. Richard M. Meyer [1]) verneint es und nicht ohne Berechtigung. Sie

1) »Die Weltliteratur im zwanzigsten Jahrhundert«, 1913, S. 16. — Nach ihm befaßte sich in Deutschland mit diesem Begriff zuerst die Dissertation »Zur Entwicklung des Begriffs Weltliteratur« von Else Beil, Leipzig 1915, danach (1926) eine ungemein gründliche und inhaltreiche Abhandlung von Ernst Merian-Genast: »Voltaire und die Entwick-

hätte besser »Volkspoesie« geheißen. In der Tat weist die Strophe, ihrem Anlaß entsprechend, mit all ihren Beispielen auf zeitlich und räumlich entfernte, primitive und exotische Volksdichtungen und poetische Volksbräuche hin. Gerade davon aber ist in Goethes Ausführungen zum Begriffe der Weltliteratur nicht im geringsten die Rede. Ja, es ist eindeutig klar, daß er in jener Zeit die Volksdichtung gar nicht mehr völlig und vorbehaltlos zur eigentlichen Literatur rechnete. Die sechsbändige »vollständige Ausgabe« seiner Werke des Cottaschen Verlages von 1860 enthält am Schluß des fünften Bandes unter dem Titel »Volkspoesie« (dem eben jene Strophe als Motto folgt) eine charakteristische Zusammenstellung aus Goethes letztem Jahrzehnt. Am Eingang rechtfertigt er 1822 seine »Unentschlossenheit zu irgendeiner Herausgabe« der seit langem von ihm gesammelten Volksdichtungen. »Meine frühere Vorliebe für eigentümliche Volksgesänge (beginnt er mit einiger Diplomatie) hat späterhin nicht abgenommen, vielmehr ist sie durch reiche Mitteilungen von allen Seiten her nur gesteigert worden.« Dann folgt das gewichtige Aber. Nicht nur »gar mannigfaltiges Interesse« habe ihn abgelenkt, sondern »eigentlich ist folgendem Umstand die Schuld beizumessen: Alle wahren Nationalgedichte durchlaufen einen kleinen Kreis, in welchem sie immer abgeschlossen wiederkehren; deswegen werden sie in Massen monoton, indem sie immer nur einer und denselben beschränkten Zustand ausdrücken«. Hierneben halte man den ‚Individualpoesie' überschriebenen Schlußartikel des gleichen Abschnitts: »Ganz nahe an das, was wir Volkspoesie nennen, schließt sich die Individualpoesie unmittelbar an. Wenn die einzelnen werten Personen, denen eine solche Gabe verliehen ist, sich selbst und ihre Stellung recht kennen lernen, so werden sie sich ihres Platzes im Reiche der Dichtkunst erfreuen; anstatt daß sie jetzt meist nicht wissen, woran sie sind, indem sie sich in der Masse der vielen Dichter verlieren und, indem sie Anspruch machen, Poeten zu sein, niemals zu einer allgemeinen Anerkennung gelangen können, wie sie solche wünschen.« Und um diesen (den Volksdichtern verwandten) werten Personen ganz deutlich zu machen, daß er sie zu den eigentlichen Poeten bei allem Wohlwollen doch nicht rechnet, erklärt er: »Ein solcher Mann muß sich ansehen wie ein Musikfreund, der, bei angeborenen Talenten und Neigungen, den Beruf gerade nicht findet, Kapellmeister zu werden, aber für sich und seine Hauskapelle genugsames Geschick hat, um eine solche wünschenswerte Kultur in seinem Kreise zu verbreiten.« In der gleichen Zeitspanne also, in der sich seine Gedanken und Wünsche auf eine Welt-

lung der Idee der Weltliteratur« (Romanische Forschungen, Bd. XI. Ich zitiere diese Arbeiten oben unter dem Namen ihrer Verfasser.

literatur richteten, schloß Goethe den »häuslichen Ton« (wie ihn »Voß in seiner Luise angegeben«) und ebenso (aus analogem Grund, weil sie »beschränkten Zustand ausdrücken«) »alle wahren Nationalgedichte« einigermaßen von eigentlicher Dichtung aus. Man muß sich auch einen Satz der Beilschen Studie vor Augen halten, der gewiß nur partiell zutrifft, partieller noch, als die Verfasserin selber meint, und der anscheinend ganz widersinnig ist. Nach seiner italienischen Reise, die ihn von der vorherrschenden »Mustergültigkeit der Antike überzeugt« habe, sei Goethes »Mithilfe bei der Bildung des Begriffs Weltliteratur fortan verloren« gewesen, schreibt sie. Das ist paradox, weil ja Goethe selber vierzig Jahre nach dieser Reise den Begriff erst prägte; und es ist partiell nicht nur deshalb falsch, weil er sich auch später immer wieder »für alles nicht antikisch Geformte mehr oder minder offen hielt« [1]) (und so denn auch den umstrittenen Spruch dichtete), sondern vor allem deshalb, weil ein ausschließlich ästhetisches Betrachten dem komplexen Begriff der Weltliteratur nicht gerecht werden kann. Aber eine teilweise Wahrheit enthält es doch. Es erklärt das eben belegte Zögern vor »Volks«- und »Individualpoesie« und wird durch eben dieses Zögern erhärtet. Ja, es wird sich zeigen, daß ohne solche Rückkehr zur Antike — eine nur nicht in rein ästhetischen Sinn zu nehmende Rückkehr — der neue Weltliteraturbegriff nicht entstanden wäre.

Dennoch und mit gleichem Recht konnte Ernst Merian-Genast die nachträgliche Überschrift der Strophe anerkennen; denn, sagt er, was diese Verse verherrlichen, »das ist der neue von Herder entdeckte organische Begriff der Weltliteratur, zu dem auch Goethe sich bekannt hat« [2]).

Gewiß: Goethe hat sich zu diesem »neuen organischen Begriff« bekannt, er hat sich an ihm gebildet, er hat ihm in seiner Strophe eine Art rückschauender Danksagung ausgesprochen. Aber gleichzeitig hat er von sich aus einen anderen neuen Begriff geprägt.

Nun ist naturgemäß die Vieldeutigkeit des Begriffs keinem der Untersuchenden entgangen. Sie halfen sich mit Unterscheidungen, die im wesentlichen auf die teils neben-, teils nacheinander auftretende Dreiheit des kosmopolitischen, kanonischen und organischen Weltliteraturbegriffes hinausläuft. Wobei immer der organische als der eigentliche Begriff in seiner Erfüllung gewertet wird. Es bleibt aber eine ungelöste Schwierigkeit im entscheidenden Punkte. Betrachtet man die Ausführungen, in denen Goethe als erster das bis dahin fehlende Wort »Weltliteratur« prägt, so ergibt es sich, daß auf seinen neuen Begriff jene drei

1) A. a. O. S. 47. 2) A. a. O. S. 211.

Bestimmungen sämtlich anwendbar sind, und daß alle drei ihm weder vereinzelt noch summiert gerecht werden. Sondern fortbauend auf dem Gegebenen, woran er selber mitgeschaffen hat, schafft Goethe nun etwas Neues. Und dieses Neue klar zu bestimmen, ist nicht etwa ein goethephilologisches Spezialunternehmen. Vielmehr geht es um eine Sache, die jetzt aufs Datum genau ein Jahrhundert die Welt erfüllt, und die sie heute und seit dem Weltkrieg mehr als je zuvor beschäftigt.

Den Wortschlüssel, der zugleich ein Begriffsschlüssel ist, finde ich in einer unausgewerteten Anmerkung der Beilschen Arbeit [1]). Die Verfasserin erzählt, wie sich Goethe »am Ende der zwanziger Jahre mit den fremden Besuchern über weltliterarische Fragen unterhielt«. Dazu zitiert sie aus der Biedermannschen Sammlung Goethescher Gespräche diese Notiz über Äußerungen zu Willibald Alexis am 12. August 1829: »Hindeutungen auf eine allgemeine Europäische oder Weltliteratur, eines der Lieblingsthemata in sein em noch von Phantasien umgaukelten Lebenswinter, traten auch hier in der Unterhaltung heraus.«

»Europäische oder Weltliteratur« — das ist das Entscheidende. Indem Goethe das Wort Weltliteratur und seinen Begriff Weltliteratur prägt, weist er tatsächlich auf das hin, spürt es als Erster, nennt es und hebt es dadurch ins allgemeine Bewußtsein, was dann als europäische Literatur fortwächst.

Die folgenden Untersuchungen und beispielhaften Analysen wollen nun zeigen, welch eigentümliche Verknüpfungen und Verschiedenheiten zwischen den Begriffen einer übernationalen Literatur vor Goethe und bei und nach ihm bestehen.

2.

Die Stimmen aller Völker als ein harmonisches Getümmel aufzufassen, ihnen allen poetischen Wert und poetische Gleichwertigkeit als Ausdruck des Lebensgefühls, der Freude und des Schmerzes, der Hoffnung, Furcht, Entsagung, des Liebens und Hassens, der religiösen Empfindungen vor allem, zuzuerkennen, und, gleichviel welche Formen dieser Ausdruck annahm, ihn in seiner Vielfältigkeit als Menschheitsstimme schlechthin zu bewundern: diese Herdersche Ansicht vom Wesen der Dichtung gilt durchweg als eine ungeheure und nicht mehr übertreffbare Erweiterung des Literaturbegriffs, als ein vordem nicht dagewesenes Umfassen der gesamten Weltliteratur. Eine ähnliche Auffassung hatte es wirklich vordem in Europa nicht gegeben, und nur aus verhältnismäßig kurz

1) A. a. O. S. 79/80.

zuvor aufgetauchten und verhältnismäßig spärlichen Keimen hatte Herder sie entwickelt.

Der Grieche erkannte nur seine Sprache und seine Dichtung und Kunstregel an; alles Ungriechische war barbarisch. Rom bildete sich literarisch an Griechenland, und barbarisch war ihm, was sich ins Griechisch-Lateinische nicht einfügte. Die eigentlich menschliche Welt reichte für die römische Vorstellung so weit, wie der Machtbereich und die Ordnung des römischen Staates reichte; und in diesem Bereich herrschte eine einheitlich römische oder griechisch-römische Literatur. Nach dem Zusammenbruch der antiken Welt trat an die Stelle Roms die römische Kirche. Die griechisch-lateinische Literatur, inhaltlich vermehrt, formal angetastet durch das jüdisch-christliche Gedankengut, aber doch auch formal einheitlich, herrschte wieder genau so weit, als sich der Begriff der wahren Menschheit dehnte. Darüber hinaus hatte es vordem Barbaren gegeben — jetzt gab es jenseits dieser Menschheitsgrenze (die immer weiter vorgetragen wurde) Ungläubige. Unter- oder innerhalb dieser einheitlich übernationalen lateinischen und kirchlichen Literatur bildeten sich allmählich europäische Nationalliteraturen. Aber von Anfang an, und je bedeutender sie sich ausprägten, um so entschiedener, waren sie dem griechisch-römischen Literaturbegriff verhaftet. Dem kirchlich gewandten im Mittelalter, dem reiner oder rein antiken seit der Renaissance. In den romanischen Literaturgebieten ist es ganz deutlich zu beobachten, wie das Aufblühen eigensprachlicher Dichtung mit einer immer ausgesprochenenere Hinwendung zur antiken Kunst, wie literarische Selbstbesinnung der Nationen mit ihrer Rückbesinnung auf die Antike Hand in Hand geht. Erfährt eigene und naive Volksdichtung Beachtung, so wird sie in antikisierende oder klerisierende Kunstform erhoben oder mit ihr durchsetzt oder von ihr umschlossen. In einem sehr hohen Grade gilt das auch von den germanischen Literaturen.

Die Renaissance, unter einem Aspekt Befreierin des Individuums und der Volksindividualitäten, ist unter anderem eine Fesselverstärkerin. Einheitlich antikisierender Geschmack und strenge, der Antike (halb irrtümlich) abgesehene Kunstregel breiten sich über romanische und germanische Länder aus und drängen einigermaßen zurück, was sich an volkstümlichen Sonderdichtungsarten im Mittelalter entwickelt hatte. Und nicht nur in ästhetischer Hinsicht wirkt die Renaissance als Fesselbringerin. Sie gilt als Befreierin (und ist es auch) im philosophischen Sinn dem transzendenten Dogma des Mittelalters gegenüber. Ihre naturalistische Lehre gibt dem Menschen Freiheit im Irdischen. »Freie Menschen haben von Natur einen Instinkt und Stachel, der sie zu tugendhaften

Taten treibt und vom Laster abhält«, schreibt Rabelais, und damit begründet er die Hauptregel seines Erziehungsklosters, der Abtei Thélème Fay ce que vouldras. Aber wohlgemerkt! diese Abtei, in der man nach eigenem Willen leben soll, ist doch eine Erziehungsanstalt; ihre Insaßen sind nicht nur freie Menschen, sondern auch »wohl unterrichtete«, bien instruictz (wobei es sich verlohnt, die gelehrte Orthographie des Verbums zu beachten). Der Naturalismus der Renaissance hält den natürlichen Menschen für gut, aber er ist keineswegs der Ansicht, daß der Naturmensch besser sei als der Kulturmensch. Man lasse sich durch die Unzahl der Pastoraldichtungen, die, von Boccaccio ausgehend, europäisches Gemein- und Trivialgut werden, keineswegs beirren. Es gibt keine kultivierteren, keine unprimitiveren Menschen als all diese kunstfreudigen, sensitiven, sentimentalen und pretiösen Schäfer, Schäferinen und Nymphen, die ganz durchtränkt sind von Geist und Bildung. Nichts steht der Natur ferner als ihre wohlgewaschenen und parfümierten Naturspielereien. Und wenn sich Boccaccio in naiver Freude an allen Lebensäußerungen, an jedem noch so derben Naturtrieb ergötzt, so kleidet er nicht nur seine hanebüchensten Ergötzungen in das ciceronianischste Sprachgewand; sondern er läßt auch die Gesellschaft, die mit solchen Geschichten das Grausen vor der Pest vertreibt, ein betont elegantes Leben führen, derart, daß die Betontheit dieser Eleganz einen offenkundigen Protest gegen das nachbarliche brutale Wüten der Natur bedeutet. Es ist aber doch ein stiller und selbstverständlicher Komfort, den der florentinische Humanist um 1350 in der Beschreibung des Landhauses bei Florenz ausbreitet. Der französische Mönch, der hundertachtzig Jahre später seine Abtei Thélème plant, weiß nichts von solcher Selbstverständlichkeit; aber er will, daß seine Zöglinge nicht nur natürlich freie, sondern auch gepflegt elegante Menschen werden; und deshalb häuft er komisch und rührend zugleich, wie ein Neureicher, der seinen Kindern geben will, was ihm selber gefehlt, protzenhaften Prunk und kann sich nicht genug tun im Ausmalen der Bade- und Frisiergelegenheiten. Nirgends kommt diesen Naturalisten der Renaissance in den Sinn, daß Verehrung der Natur gleichbedeutend sein könne mit einer Zurückdrängung oder gar Negierung des Kulturellen und des Geistigen, daß der natürliche Mensch, den man in sich ausbilden oder wiederherstellen möchte, der triebbeherrschte Naturmensch sei, daß Geist und Geistesbildung im Gegensatz zur Natur stehe und eine Hemmung der Natur — im 19. und 20. Jahrhundert wird es heißen: eine »Krankheit« — bedeute.

Dies ist wesentlich: der Naturalismus der Renaissance ist nicht antirational, sondern er geht Hand in Hand mit einem enthusiastischen

Rationalismus. Daß Enthusiasmus und Rationalismus einander unverträglich ausschließen könnten, ist keineGedanke der Renaissance. Ihre »Befreiung« des Menschen besteht darin, daß sie seinen Intellekt für mündig erklärt, daß sie dem menschlichen Geist Souveränität zuerkennt. Die Kräfte des Gefühls sind unter dieser neuen Herrschaft eher unfreier denn freier als im Mittelalter, das der Ratio Schranken setzte, dem Gefühl aber unbegrenztere Nahrung bot.

Auf dem Felde des Ästhetischen vertragen sich die harmonisierenden und generalisierenden Kunstregeln der Antike so gut mit den Vorschriften der Vernunft, daß es sehr lange dauert, ehe sich ein Bruch zwischen den beiden zu bilden beginnt. Boileau glaubt unter drei verschiedenen Aspekten dasselbe zu fordern und fordert seinem eignen Wesen gemäß tatsächlich dasselbe, wenn er vom Dichter verlangt, der Natur, der Vernunft und den Alten zu folgen. Wenn dann um die Wende des siebzehnten Jahrhunderts zum achtzehnten in Frankreich die Querelle des anciens et des modernes ausbricht, so ist das ein Bruderkrieg zwischen Rationalisten, der mit der Befreiung des Gefühls nichts oder doch nur indirekt und absichtslos etwas damit zu schaffen hat. Die »Modernen« sind sich dessen bewußt, daß das Leben der Gegenwart sehr verschieden vom antiken Leben verläuft und deshalb dichterisch nicht mehr in unverändert übernommene antike Formen gezwängt werden kann. Aber am rationalen, d. h., an dem auf das Geordnete und das Generelle zielenden Geschmack der Antike halten sie doch durchaus und mit Selbstverständlichkeit fest.

Ist man sich dessen bewußt, so wird man Voltaire gegen den oft und mit besonderem Nachdruck bei Merian-Genast erhobenen Vorwurf eines egoistischen Verrats seiner Erkenntnisse in Schutz nehmen müssen. Voltaire wird mit vielem Recht als ein Vorbereiter der Weltliteraturidee hingestellt, weil er als einer der ersten (auf rein literarischem Gebiet wahrscheinlich überhaupt als erster Europäer) »die Idee der Relativität« erfaßt und zur Anwendung gebracht habe. Der junge rein klassisch gebildete Rebell kommt nach England und findet ein mindestens teilweises Verständnis und Gefallen an den unklassischen Dichtungen Shakespeares und Miltons. Er predigt den Franzosen und damit dem gesamten damaligen Publikum innerhalb Europas (England selber nicht ausgenommen, das sich ja dem französisch-klassischen Geschmack angenähert hat) die Schönheit dieser im antiken Sinn regellosen Dichter, er verkündet die Verschiedenheit der Dichtungen verschiedener Völker. Und später schränkt er sich ein und widerruft. Aus einem Shakespearefreund wird er zum Shakespearegegner, wenn der Engländer eifrigere und rück-

haltlosere Bewunderung in Frankreich findet, als Voltaire selber ihm entgegengebracht hat. Aus Eifersucht und Egoismus soll diese Stellungnahme hervorgegangen sein, sowie die ursprüngliche Anerkennung auch nur ein egoistisches Motiv gehabt habe: um seiner in ihrer Zeit modernen und ästhetisch aufrührerischen Henriade den Weg freizumachen, sei Voltaire für die großen Engländer eingetreten; um von ihnen nicht in den Schatten gestellt zu werden, habe er sie später bekämpft. Das ist ganz abwegig. Niemals wird Voltaire auf Shakespeare eifersüchtig sein, weil er sich niemals ernstlich mit ihm vergleichen wird. Denn welcher Vergleich ist möglich zwischen einem Erwachsenen und einem noch so begabten Kinde oder zwischen einem zivilisierten Europäer und einem noch so begabten Wilden? Man muß in derselben Welt leben, um sich vergleichen und mit Eifersucht betrachten zu können. Und so wenig der alte Voltaire »eifersüchtig« auf Shakespeare ist, so wenig ist der junge Voltaire imstande, den ganzen Shakespeare in Bausch und Bogen zu verstehen. Vielmehr: er liebt ihn mit Nachsicht, mit einer gewiß starken aber doch leutseligen und nachsichtigen Bewunderung. Welche Genialität besitzt dieser Wilde, daß er ohne alle wahre ästhetische Kultur, daß er trotz aller Verstöße und Ungeheuerlichkeiten dennoch immer wieder Bedeutendes und Ergreifendes zu gestalten weiß! Man muß ihm das absehen, man muß sich an ihm bereichern — dann wird man in der eignen Geschliffenheit Besseres leisten, als man zuvor geleistet hat, aber natürlich auch Besseres, als der Wilde selber jemals zu schaffen vermochte. Es ist der gleiche naiv überhebliche Gedankengang, der später Lessing zu der Behauptung führen wird, er verpflichte sich, jedes Drama Corneilles besser zu dichten, als es Corneille gedichtet habe, weil er, Lessing, nicht das größere Genie aber in der Kunst des Dichtens besser bewandert sei als Corneille. Ein Verstehen Shakespeares und Corneilles aus dem eigenen Wesen Shakespeares und Corneilles heraus ist beidemale nicht vorhanden, immanente Maßstäbe werden beidemal nicht angelegt. Und in beiden Fällen ist jener Weltliteraturbegriff, der aller dichterischen Eigenart und Ausdrucksform gleiche Berechtigung zuschreibt, und den man den organischen zu nennen pflegt, gar nicht im Spiel, auch nicht keimhaft. Voltaire ist Rationalist und richtet sich im Ästhetischen wesentlich nach den Alten; Lessing ist Rationalist und richtet sich im wesentlichen nach dem Alten, die er besser zu verstehen glaubt als Voltaire. Und beide sind sie weitherzige Rationalisten und »modern«; beide suchen sie künstlerische Bereicherung an neuen Lebensformen. Der Franzose sieht Shakespeare Stoffliches und Technisches ab; der Deutsche findet bei ihm eine dem Deutschen gemäßere Versform als

die des Alexandriners, und einen ihm gemäßeren und so für sein Gefühl freieren Ausdruck der Leidenschaft als den des französischen Dramas.

Auf diesem Wege maßvoller Bereicherung einer rationalen und antikisierenden Kunstübung, die als solche im Kern ihres Wesens unangetastet bleibt, entsteht jener allgemeine Literaturbegriff, der den Namen des kosmopolitischen zu tragen pflegt. Er ist dem Kosmopolitismus des römischen Imperiums und der römischen Kirche verwandt, aber nicht identisch. Dort handelt es sich darum, daß eine Sprache, eine Form, ein Gedankengehalt, wirklich nur Eines die Welt der Literatur beherrscht. Hier sind diese Einheiten nicht durchaus gewahrt, verschiedene Sprachen, Dichtungsformen, Gedankeninhalte kommen zu Wort. Aber diese Verschiedenheit darf einen Kern, darf wesentliche Axiome eines einheitlichen rationalen Denkens und rationalen Geschmackes nicht antasten. An »Schlangenhaut als Wildengürtel« mag Montaigne das neugierigste Interesse haben, und Voltaire mag durch solch ein poetisches Requisit sein Theater bereichern; aber daß der Kriegsgesang eines Indianerstammes den gleichen dichterischen Wert besitze wie eine französische oder griechische Tragödie, das wird weder Montaigne noch Voltaire noch auch Lessing ernstlich einfallen, denn das widerspricht ihren Grundvorstellungen vom Wesen der Dichtung.

Ein Einbruch in diese Grundvorstellungen und damit eine wesentliche und völlige Änderung des Literaturbegriffs kann nur dann erfolgen, wenn — nicht die antike Ästhetik mehr oder minder zaghaft angefochten, wenn vielmehr die Herrschaft des Rationalismus durchaus bekämpft wird. Man muß hier in der Formulierung des entscheidenden Gegensatzes viel vorsichtiger verfahren als es üblicher- und fälschlicherweise geschieht. Gewöhnlich heißt dieser Gegensatz: Gefühl gegen Reflexion, Natur gegen Unnatur, Genie gegen Regel. Gewöhnlich wird Boileau als ein törichter Schulmeister hingestellt, der seine Ars poetica platt am Wesen der Dichtkunst vorbei doziert habe. Demgegenüber kann gar nicht oft und nachdrücklich genug auf die ersten sechs Verse seiner Poetik hingewiesen werden. Wen nicht der Himmel zum Dichter geschaffen hat, dem kann ich nichts beibringen, heißt es dort:

> Si son astre en naissant ne l'a formé poète,
> Dans son génie étroit il est toujours captif:
> Pour lui Phébus est sourd, et Pégaze est rétif.

Klassische, antikisierende, rationale Vorstellung des Dichtens schließen Phantasie, Inspiration, leidenschaftliches Gefühl keineswegs aus, sondern setzen sie voraus und halten sie für ebenso unerläßlich wie unerlernbar. Aber sie lassen aus diesen Gaben allein die Dichtung nicht erwachsen,

es gibt für sie keine »ungelernten« Dichter. Und es gibt für sie keine Dichtung, die nur und einzig aus Gefühl und Rausch besteht. Sondern Poesie ist erst dort und nur dort vorhanden, wo alles Gefühl umgrenzt und geklärt, in feste Form gegossen und zur Allgemeinverständlichkeit erhellt ist. Die Thronerhebung der Vernunft durch die Renaissance hatte die Vernunftherrschaft auch auf dichterischem Gebiet ungemein verstärkt, und das bei solcher Menschheitsbefreiung zu kurz gekommene (aus dem himmlischen Bezirk verbannte, im irdischen Bezirk gefesselte) Gefühl erhob sich im achtzehnten Jahrhundert zu einem Gegenstoß, der heftiger war und weiterreichte, als der Stoß es getan hatte. Denn die Vernunft der Renaissance hatte die Kräfte des Gefühls nur sich dienstbar gemacht, nirgends aber ausgeschlossen oder geleugnet. Während jetzt das Gefühl in der Vernunft den Feind zu sehen begann. Einsam und fast ungehört in seinem Volk und seiner Zeit wendet sich der geniale Napoletaner Vico gegen die Philosophie und Ästhetik der Aufklärung, durchdringender macht sich die dichterische und kritische Stimme des Engländers Young geltend, geheimnisvoll wirkt Hamanns dunkle und mächtige Lehre. Und im Zentrum selber der Aufklärung, mit der bis zum Fanatismus geradlinigen Überkonsequenz des Franzosen, die seinem deutschgerichteten Gefühl mehr als die Waage hält, mit der ganzen Fernewirkung, die damals dem französischen Literaturerzeugnis mehr als jedem andren innewohnt, verkündet Rousseau sein »Zurück zur Natur«. Das ist nun ein anderes »Zurück!,« als es die Renaissance gepredigt, es ist eine grundandere Lehre von der Güte des natürlichen Menschen. Jetzt ist der natürliche Mensch nicht nur gut, sondern besser, ungleich besser als der Kulturmensch; jetzt ist die Kultur, die vernunftgeschaffene und vernunftbeherrschte Kultur ein menschliches Verderben, dem es zu entrinnen gilt.

Von alledem zehrt Herder. Wieweit er Übernommenes anwendet, wieweit er es umbiegt und adaptiert, wieweit er ohne unmittelbare Anlehnung an Einzelne von sich aus in Worte faßt, was in der Zeit schlummert, das steht hier nicht zur Untersuchung. Bestimmt ist, daß sein Literaturinteresse und sein Literaturbegriff völlig neu und völlig unterschieden sind, von dem was vorher Literaturbegriff und -interesse war. Er sammelt die »Stimmen der Völker« nicht aus der Forschungsbegier des Kulturhistorikers, sondern weil er in ihnen, den fernen, primitiven, nichtrationalen, Poesie sieht. Und diese Poesie ist den spätern Kunstprodukten nicht nur gleichwertig; man kann auch nicht einmal sagen, daß sie ihnen überlegen ist. Sondern Poesie schlechthin, eigentliche und unentstellte Dichtung bedeutet sie. Während die spätern Kunsterzeug-

nisse durch die Zusätze des Geistes und der Kultur denaturiert, der Natur der Dichtung eben, der ganz aus Phantasie, Gefühl und Inspiration bestehenden, entfremdet sind. Diese Auffassung der Poesie als einer allgemeinen und ursprünglichen Menschheitsgabe, die in all ihren Formen verehrungswürdig erscheint, wird als eine Befreiung und grenzenlose Ausweitung des Literaturbegriffs angesehen. Sie ist es im gleichen Maße, wie die Renaissance eine Befreiung des Begriffes der Menschheit darstellt. Aber im gleichen Maße wie die Renaissance gleichzeitig eine Verengung bedeutet, ist doch auch hier wieder Verengung vorhanden. Der Herdersche Begriff einer allgemeinen Weltdichtung ist im buchstäblichen Wortsinn reaktionär; was ihm an handelnder Kraft innewohnt, richtet sich auf Vergangenes. Es ist handelnde Kraft in ihm, denn Herder geht nicht nur auf die Betrachtung ursprünglicher und eigentlicher Poesie aus, sondern er will dadurch die gegenwärtige Ästhetik und gegenwärtige Dichtung reformieren — wobei es aber auf ein buchstäbliches Rückbilden hinausläuft. Und zwar auf ein nur annäherndes, gänzlich oder im Kern aber unmögliches Rückbilden, denn jener glückliche Naturzustand der Menschheit, in dem Gefühl, Religiosität, Phantasie allein herrschten, unzersetzt vom Denken, unversehrt von Kultur, ist unwiderruflich verloren, und also ist mit ihm die Möglichkeit absoluten Dichtens vorüber.

Ohne weiteres leuchtet ein, wieviel bei solcher Auffassung Ästhetik und Dichtung gewinnen mußten, wieviel sie aber auch dabei verlieren konnten. Der Gewinn ist oft gebucht worden, so oft, daß man die Verlustgefahr und tatsächlich eingetretene Verluste mehr oder minder aus dem Auge verlor. Ästhetisch lernte man immanente Maßstäbe anlegen, Volkspoesie kam zu Ansehen, und Kunstschöpfungen, die früher abgelehnt wurden, wenn sie nicht ganz oder doch einigermaßen der antiken Regel entsprachen, hatten jetzt von solchen Regelverletzungen nichts mehr zu befürchten, ja, gelegentlich galt die verletzte Regel allein schon als ein Ruhmestitel. Für den Dichter selber war die Lehre vom Primat, wenn nicht gar der Alleinherrschaft der Gemütskräfte ungeheuer befruchtend. Um das zu erkennen, genügt immer wieder ein Blick auf das Wachstum des jungen Goethe nach seiner Berührung mit Herder. Neben dieser eigentlichen Befruchtung der dichterischen Produktion (und in gehörigem Abstand davon) ist auch der Zufuhr fremder Stoffe und Formen zu gedenken, die ihr Herders Lehre brachte. Aber auf der andern Seite kam doch die neue ästhetische Weitherzigkeit im wesentlichen nur reiner Gefühls- oder Phantasiedichtung zugute, und der immanente Maßstab wurde zum mindesten nicht ebenso willig angelegt, wo es Werke zu messen galt, an denen die Ratio mitgeschaffen hatte. Einem Racine

gegenüber versagte er, und es ist selbst fraglich, ob er sich bei dem stürmisch bewunderten Shakespeare ganz bewährte. Voltaire verehrte Shakespeares Genie und fühlte sich nur von dem »betrunkenen Wilden« in ihm abgestoßen; der neue Shakespeare-Kult galt gerade der betrunkenen Wildheit, und die unendliche Fülle der Bildungs- und Renaissanceelemente in diesem Dichter (so groß ist sie, daß es die Bacon- und ähnlichen Fabeleien über den wahren Autor der Shakespeareschen Werke immer wieder Gläubige finden, weil man doch studiert haben und besseren Gesellschaftskreisen angehören müsse, um solche Kenntnisse und solchen Schliff zu besitzen) —, sie wurden nur eben mit in Kauf genommen. Daß die Einheit und Gänzlichkeit Shakespeare aus dem unlöslichen Zusammen beider Elemente besteht, aus Wildheit und Kultur, aus Gefühl und Ratio, ging weder den Aufklärern noch den Stürmern und Drängern völlig ein. Bis auf den heutigen Tag hat diese Verengung des Herderschen Poesie-Begriffs in der Ästhetik nachgewirkt. Benedetto Croce läßt von der göttlichen Komödie nur einige lyrische Ergüsse gelten; das ganze Werk sieht er als etwas Undichtersiches, als einen zurechtgezimmerten Kasten zur Aufbewahrung jener eigentlichen Dichtungen an. Und wieder war es französischer Überkonsequenz vorbehalten, diesen Weg bis ins Sinnlose weiterzuschreiten: André Bretons Manifeste du Surréalisme fordert vom Dichter Niederschriften des Unbewußten und völlige Ausschaltung der formenden Vernunft (eine Ausschaltung, die mit den Mitteln der Wissenschaft, auf experimental-psychologische Weise, vorgenommen wird, und dies ist der unbewußte Humor der »Dichtung des Unbewußten«). Daß in entsprechender Weise die Dichtung selber ebensowohl Verengung und Schädigung, wie Bereicherung von der neuen Lehre empfangen konnte, beweist manche Armseligkeit der Sturm- und Drangepoche nicht anders als der jüngst vergangenen »pythischen« Periode. Die Ratio ist nicht ungestraft auszuschalten aus dem Gebiet der Dichtung, zu der sie dreifach gehört: formend, im Widerspruch zum Gefühl die Leidenschaft erhöhend, und Leidenschaft sie selber. Eine ästhetische Lehre, die das übersieht oder auch nur antastet, kann den Begriff der Weltdichtung, so vielen fernen Stimmen der Völker sie auch lauscht, unmöglich ganz umfassen, weil sie den Begriff des Dichterschen selber, in dem Bestreben, ihn in aller Wesensreinheit zu denken, aus lauter Reinheitsbedürfnis schwächt.

In Herder selber ist diese Schwächung nur keimhaft, nur als eine ihm selber kaum bewußte Gefahr vorhanden, verhüllt und paralysiert durch den Gedanken der sich aufwärts entwickelnden Menschheit, durch das Ideal der Humanität. Das ist ein humanistisch unterbautes Ideal,

und so kann es unmöglich dem Renaissancedenken, unmöglich der Ratio feindlich gesinnt sein. Ein unüberbrückbarer Widerspruch zwischen dieser Zuversicht des geistigen Aufwärtsschreitens und jener Verehrung ursprünglicher Güte und Phantasie ist nicht vorhanden. Mutatis mutandis nimmt Herder einigermaßen den späteren Positivismus vorweg. Die Menschheit hat ihr mythisches und eigentlich poetisches Stadium hinter sich; vom Geist geleitet, schreitet sie durch Philosophie und Wissenschaft vorwärts, aus Gefühl zu Geist, aus Stammes- und nationaler Vereinzelung heraus zu einer »Völkergemeinschaft«, worin der humane Mensch allmählich aus einem Deutschen, Franzosen usw. zum Weltbürger wird. Diese kulturelle Entwicklung macht sich bemerkbar und wird befördert durch eine weltbürgerliche Literatur, die weniger von spezifisch nationalen Zügen geprägt, als von einem »europäischen Allgemeingeist« getragen wird. Wir sind heute gewohnt, zwischen »Literatur« und »Dichtung« zu unterscheiden. Bald ist Literatur der Dichtung gegenüber ein weiterer Begriff des Schrifttums, bald und sehr häufig auch ein pejorativer. Musik fordert Verlaine als Haupt- und einzigen Inhalt vom Dichter; alles andere — und damit meint er den Redeschmuck, damit aber auch gedankliche Inhalte —, tout le reste est littérature. Herder unterscheidet nicht scharf und durchdringend zwischen Literatur und Dichtung. Aber etwas von dieser Unterscheidung ist doch wie traumhaft in ihm. Eigentliche Dichtung hat mit weltbürgerlicher Literatur, eigentlich poetischer Zustand hat mit Weltbürgertum nichts zu schaffen. Wenn er das nicht fest voneinander sondert, wenn er seinem vorwärtsgerichteten Kulturwillen, seiner rückwärtsgerichteten dichterischen Sehnsucht gleichzeitigen Ausdruck verleiht, so bleibt doch das Auseinanderklaffen deutlich, und Aufklärung und Irrationalismus, Weltliteratur im Sinne eines auf geistiger Gemeinschaft beruhenden allgemeinen Schrifttums und Weltliteratur im Sinne gewissermaßen pflanzlicher Hervorbringungen einzelner naiver und primitiver Volksindividualitäten, beides ist in Herder anzutreffen und hat durch ihn Bereicherung erfahren. Aber als Aufklärer und Kosmopolit stand er neben anderen und war eine bedeutende Stimme im Chor; als Verkünder ursprünglicher Poesie dagegen und ihres Naturrechts auf mannigfaltige Gestaltungen, war er fast allein und fast ein Beginner von sich aus.

Die deutsche Romantik übernimmt Herders Anschauung von dem poetischen Urzustand der Menschheit. Die Sehnsucht der Romantiker gilt der ursprünglichen Ungeteiltheit des Gemütes und der Phantasie; der von keiner Verstandeseinmischung, von keiner Formvorschrift gehemmte Gefühlsausdruck eines Volkes wie eines Einzelnen ist ihnen

Poesie. Aber zugleich wissen sie um ihre Sehnsucht, um ihre eigene veränderte Natur, und das Denken in seinem Widerspruch zum Fühlen, in seinem Zurück- und Sich-selbst-überwinden-wollen liefert poetische Themen in höherem Maße, brennendere Themen, als es der naive Naturzustand vermag. Auch wenden sich die Romantiker in ihrer Abkehr von antiker Dichtung nicht nur an ursprüngliche Volkspoesie und nicht nur an den verschwimmend formlosen Norden. Sondern mit Vorliebe halten sie sich an Dichtungsformen der Romania, an provenzalische, spanische, italienische, in denen künstlichere Formbindungen vorhanden sind als in den Dichtungen des Altertums. Herder auf seiner Streife durch die Geistesgeschichte hat auch die künstlichen romanischen Poesien berücksichtigt. Die Romantiker übersetzen sie nicht nur, sondern nehmen sie in sich auf, ergehen sich selber in Sonetten usw. Was ihnen an Formen des Auslandes, artistischen wie primitiven, zusagt, bilden sie zu eigenen Gefäßen um. Indem der Nachdruck auf ihr Auswählen gelegt wurde, das einigen Dichtern günstig war, andere zurückdrängte, unter den Nationen etwa Italien und Spanien den Franzosen oder doch Nordfranzosen vorzog, innerhalb der Nationen etwa Calderon über Loge de Vega stellte, hat man ihren Weltliteraturbegriff als einen »kanonischen« bezeichnet [1]).

Wichtiger scheint mir die Feststellung, daß die Romantiker eine Art Weltliteratur auf deutschem Boden, innerhalb der deutschen Dichtung veranstalten. Das heißt, sie suchen ihr eigenes Dichten durch alle Formen, alle Gefühls- und Gedankengänge fremder Dichtung zu bereichern. Einseitige Bevorzugung des irrationalen, des primitiven und vegetativen Dichtens ist nicht vorhanden. Und ebensowenig ist der Wille vorhanden, über die Grenzen Deutschlands hinaus eine einheitlich gemeinsame Literatur zu schaffen. Nur der Deutsche für sich sucht Befriedigung seiner Sehnsucht, bald im entgrenzten Ausströmen, bald indem er fremde Umgrenzungen, fremde Kostüme ausprobt. Dieses Suchen und Ausproben, wenigstens in solchem Umfang, ist von keinem andern Volk geübt worden; nicht eines hat eine solche Unruhe, einen solchen Unglauben an das Alleinseligmachen der eingeborenen eigenen Form und Umgrenzung in sich, oder solch einen Mangel an eingeborener Umgrenzung.

In Deutschland wird Raum sein für Hebbels spöttische Warnung »persisch bei uns« zu dichten. In Frankreich wird selbst auf der Höhe der Romantik und später der Neuromantik die Aneignung fremder Art eine sparsame und vorsichtige sein. Als etwas ganz Besonderes und Neues hebt es Goethe 1828 hervor, daß »Herr Mérimée« in seiner G u z l a »illy-

1) Beil. mehrfach a. a. O.

rische Poesien« vortäuscht. Erst kurze Zeit sei es, schreibt er von den Franzosen, »daß sie sich in ihren Produktionen auch ausländischer Formen zu bedienen geneigt werden. Aber das Allerneueste und Wundersamste möchte denn doch sein, daß sie sogar unter der Maske fremder Nationen auftreten und uns in geistreichem Scherz durch untergeschobene Werke auf die angenehmste Weise zum Besten haben . . .« Dies bleibt bei ihnen ein geistreicher Scherz und ein nur äußerst selten wiederholter. Es ist keine innere Nötigung dazu, vielmehr eine innere Abwehr dagegen vorhanden. Wie klassisch nimmt sich Schillers »Wallenstein« in Constants Wallstein aus, wie eng ist Hugos romanische Dramatik mit der klassischen Corneilles verwandt, wieviel romantische Form herrscht in den germanischsten Gedichten der französischen Neuromantik! Das romantische Schwelgen in den Schätzen der Weltdichtung ist eine innerdeutsche Veranstaltung zur Befriedigung eines deutschen Bedürfnisses, das die einen als deutsches Manko, die andern als einen deutschen Vorzug, alle aber als ein spezifisch deutsches Charakteristikum betrachten.

Dabei ist nun die Rousseausche Basis, auf der Herder stand, der Glaube an den vollkommenen Naturmenschen, ein wenig in Frage gestellt. Noch ist diese Sehnsucht nach Primitivität und Naivität vorhanden, noch erscheint der Zustand des Nichtdenkens als ein Glück. Aber beglückender fast als die ursprüngliche Ungeteiltheit ist das Leiden an der eigenen Zerrissenheit. Und vor allem: dieses Leiden, dieser Kampf zwischen Geist und Natur erscheint als Pflicht. Der primitive Mensch mag das glückliche Geschöpf sein; als das gute und das vollkommene Geschöpf wird er nicht mehr gewertet. Die Lehre, daß der Mensch von Natur schlecht ist und der Erlösung bedarf, gewinnt in katholischer wie protestantischer Form neue Geltung. Die romantischen Dichter neigen dem Katholizismus zu, und der ganz protestantische Denker und Rousseau-Verehrer Kant ist zuletzt von der Schlechtigkeit der menschlichen Natur überzeugt.

In Herder hatte neben dem Glauben an die ursprünglich vollkommene und poetische Menschheit der rationale Fortschrittsglaube gewirkt, und er hatte eine gemeinsame aufgeklärte europäische oder menschheitliche Literatur — aber eben eine »Literatur«, keine »Dichtung« im — Werden gesehen. Novalis' »Europa«-Fragment von 1799 scheint (und ist in einigen Abschnitten) eine Rückwärtswendung nicht zum primitiven, sondern zum dogmatisch gebundenen Menschen des Mittelalters und scheint als eine europäische und universale Gemeinsamkeit der Zukunft über alle nationalen Sonderstrebungen christliche Seelenhaltung zu stellen. Es ist oft als programmatischer Ausdruck neuer katholischer Gesinnung nach dem Abklingen der Aufklärung, es ist gegenwärtig in Thomas

Manns »Bemühungen« [1]) als Ausdruck einer übernational europäischen Denkhaltung gewertet worden. Aber man erwäge diese entscheidenden Sätze des Fragmentes: »Das Christentum ist dreifacher Gestalt. Eine ist als Zeugungselement der Religion, als Freude an aller Religion. Eine als Mittlertum überhaupt, als Glauben an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu sein. Eine als Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen.« Was hier als Christentum bezeichnet wird, ist nur in der dritten und letzten Fassung Katholizismus zu nennen, in den beiden anderen aber bedeutet es den Ausdruck einer frei wogenden unbegrenzten Religiosität und die Entsprechung eines spezifisch deutsch-romantischen Gefühlszustandes. Und man nehme die stolze Erklärung hinzu, daß »Deutschland einen langsamen aber sicheren Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus« gehe. Während in ihnen »Krieg, Spekulation und Parteigeist« herrsche, bilde »sich der Deutsche mit allem Fleiß zum Genossen einer höheren Epoche der Kultur«. So hat man die gleiche spezifisch innerdeutsche und von der Art der übrigen Völker geradezu abgesonderte Geisteshaltung und kulturelle Bestrebung, die sich im Nachahmen der fremden Dichtungsformen kundgibt. Der Deutsche schlingt in seine Grenzenlosigkeit alle fremden Umgrenzungen der Dichtung wie der Religion hinein — und gerade dadurch rückt er dem grenzgewohnten und grenzbedürftigen Wesen anderer Völker eher ferner als näher.

3.

Alle Tendenzen, von denen bisher die Rede war, zielen auf eine geistige Gemeinsamkeit der Menschen und ihrer literarischen Hervorbringungen, die in irgendeiner Richtung die nationalen Umgrenzungen überschreitet. Dennoch taucht der deutlich ausgesprochene Begriff der Weltliteratur nirgends auf. Das ist kein Zufall. Denn wenn dieser Begriff eine ganz erfüllte Bedeutung haben soll, so muß es die sein einer Literatur, an der jeder Teil der Menschheit, der »Welt«, frei und unvergewaltigt mitarbeitet nach seiner Eigenart, und die als Ganzes zur gesamten Menschheit zu sprechen vermag. Eine derartige Universalität ist aber in allen erwähnten Bestrebungen nicht zu finden. Antike und Mittelalter binden ihre übernationale Literatur an eine bestimmte Sprache, an einen bestimmten Denkinhalt. Die Renaissance macht ästhetische und rationale Vorbehalte. Herder erfaßt wohl Weltdichtung als einen allgemeinen Völkerchor, worin jede Stimme gleiches Recht besitzt, aber er verengt den Begriff der Dichtung auf einen vergangenen und nicht wiederkehrenden Zustand

1) Im Kapitel »Von deutscher Republik«, 1923.

der Menschheit. Er ist mit einem andern Teil seines Wesens der Aufklärung zugekehrt und erhofft nicht anders als etwa Voltaire eine gemeinsame Literatur der Völker; aber in dieser Literatur regiert die Ratio, und so ist sie von eigentlicher Dichtung abgetrennt. Die deutschen Romantiker endlich bringen geradezu eine Weltliteratur innerhalb der deutschen Dichtung hervor, indem sie Inhalte und Formen aller Welt nachbilden; aber all ihr Nachbilden ist Auflösung der fremden Eigenart in die eigene rein deutsche und den andern Völkern befremdliche innere Unruhe und Entgrenztheit.

Die Bestrebungen der Antike, des Mittelalters und der Renaissance sind Goethe durchaus vertraut, und auf die Entwicklung der deutschen Dichtung und Ästhetik sieht er »so viel Jahre als ein Mitarbeitender zurück«, wenn ihn eine französische Kritik seines ins Französische übertragenen »Tasso«, zu der neuen Wort- und Begriffsbildung veranlaßt. In eben dieser Lebenszeit hat er den überschriftlosen Spruch auf die ursprüngliche Dichtbegabung aller Völker geschrieben — und den Eifer, der ihn in seiner Jugend für das Volkslied entzündete, der ihn in späten Jahren an östlicher Dichtung sich inspirieren ließ, immerhin ein wenig abgekühlt. »Volkspoesie« und »Individualpoesie« gehören ihm jetzt doch nur mit einem leisen Wenn und Aber zur Dichtung schlechtweg, und keineswegs ist ihm Volkspoesie eigentliche und absolute Dichtung im Herderschen Sinn. Und nun schreibt er, seiner Überzeugung nach »bilde sich eine allgemeine Weltliteratur, worin uns Deutschen eine ehrenvolle Rolle vorbehalten ist. Alle Nationen schauen sich nach uns um, sie loben, sie tadeln, nehmen auf und verwerfen, ahmen nach und entstellen, verstehen oder mißverstehen uns, eröffnen oder verschließen ihre Herzen: dies alles müssen wir gleichmäßig aufnehmen, indem uns das Ganze von großem Wert ist.«

An seinen »Tasso« knüpft er diese Betrachtung; unmöglich also, daß er nur »Literatur« in jenem von wahrer und eigentlicher Dichtung absondernden Sinn meine; viel eher, das muß immer wieder gesagt werden, sondert er ja jetzt »Volks«- und »Individualpoesie« von der wirklichen und eigentlichen ab. Es liegt ihm auch völlig fern, dichterische Vollkommenheit in einem vergangenen Menschheitszustande zu suchen; sein Blick ist ja ganz auf eine Zukunft gerichtet, die sich eben erst zu bilden beginnt. Und weiter schließt er die Einheitsvorstellungen der Antike, des Mittelalters, der Renaissance und der Aufklärung aus, wonach Weltliteratur auf nur einer Sprache oder einer Religionsform oder einer ästhetischen Lehre oder einer Denkart sich aufbauen müßte. Er betont ja die deutsche Eigenart, die er niemandem ganz aufdrängen will, er betont gleich darauf

auch das Vielfältige der deutschen Dichtung selber, ihre Fülle an »heterogenen Elementen«. Aber er sieht über all dem Einzelnen »das Ganze von großem Werte«.

Man kommt dem Wesen dieses »Ganzen« näher, eines Ganzen, das gleich darauf als eine anzustrebende Übereinstimmung im »Sittlich-Ästhetischen« bezeichnet wird, wenn man die Notizen erwägt, die Goethe später als »Ferneres über Weltliteratur« ergänzend niederschreibt. Mit Entschiedenheit (und ganz abgekehrt von der Meinung der Aufklärung, die eine einheitliche Menschheit annimmt, die mindestens ein einheitliches übernationales Volk der Europäer im Entstehen glaubt und erhofft) hält er an der Sonderart der einzelnen Völker fest, die keineswegs nur aus äußeren Eigentümlichkeiten bestehe, sondern eine innere und sich selber unbewußte sei: ... »es wirkt die innere Natur einer ganzen Nation, wie die des einzelnen Menschen unbewußt; man verwundert sich zuletzt, man erstaunt über das, was zum Vorschein kommt«. Und jetzt, ein Jahr nachdem er mit Freuden auf die wachsende Weltwirkung der deutschen Literatur hingewiesen hat, erkennt er, um ihrer inneren Natur willen, den Franzosen die augenblickliche Hauptrolle in der sich bildenden Weltliteratur zu. »Nur so viel will ich sagen (schreibt er behutsam skizzierend) daß, nach meiner Einsicht, das eigentlich innere Wirksame bei den Franzosen jetzt am fähigsten ist, und daß sie deshalb zunächst wieder einen großen Einfluß auf die sittliche Welt haben werden.«

Dies »jetzt« ist das Jahr 1829; in Frankreich bildet sich eben die romantische Schule. Schon daß sie sich von vornherein als eine »Schule«, als eine geordnete Gemeinsamkeit auffaßt, die ein verbindliches Regelbuch anerkennt — wie die Gesetztafeln vom Sinai haben wir damals die programmatische »Cromwell«-Vorrede Victor Hugos empfangen!, wird Théophile Gautier später erklären —, schon das unterscheidet sie charakteristisch von der wogenden deutschen Romantik. Die Aufnahme und Aneignung fremder Formen und Inhalte erfolgt nur sehr sparsam und vorsichtig. Goethe weiß das; seine Verwunderung über »Herrn Mérimée« bezeugt es. Und über die innere Natur der Franzosen ist er sich immer im Klaren gewesen. In Voltaire sieht er den stärksten Ausdruck dieser Natur, die eine durchaus und tyrannisch, nicht nur gegen fremdes, mehr noch gegen eigenes Gefühl tyrannisch rationale ist. Jetzt, da sich diese Tyrannei nur ein wenig nach innen und außen lockert und schmeidigt, werden die Franzosen willig als Führer zur Weltliteratur anerkannt. »Wir haben im literarischen Sinn sehr viel vor anderen Nationen voraus«, hat Goethe vorher im Hinblick auf die ungeheuren deutschen Leistungen der letzten fünfzig Jahre erklärt; aber nun gesteht er den Franzosen die Führung zu.

Nach alledem kann kein Zweifel daran bestehen, was ihm als »Ganzes« einer Weltliteratur vorschwebt. Es ist eine rational erhellte und geformte Allgemeindichtung, an der jedes Volk und jedes Individuum mit seiner Eigenart, seinem Gefühls- und Gedankengehalt, seiner Form teilnehmen kann, zu der es aber nur insoweit beisteuert, als es doch innerhalb einer allgemeinen Rationalität verharrt. Indem Goethe mannigfache Formen und Gefühlsinhalte anerkennt, ist er weitherziger als die Renaissance, indem er der Ratio keine untergeordnete Rolle zuschreibt oder sie gar aus dem Bereich der Dichtung verbannt, ist er weitherziger als Herder; indem ihm aber doch Klarheit, Allgemeingültigkeit und sichere Umgrenzung (einerlei nach welcher Regel gewonnen, einerlei auf welchen Inhalt bezogen) unbedingte Notwendigkeit und eigentlicher Beweis für das zugehören zur »Weltliteratur« bedeuten, hat er dennoch eine Bindung anerkannt. Man könnte sagen, er habe den von den deutschen Romantikern ins Deutsche entfesselten und aufgelösten Begriff europäisch umgrenzt. —

In seinen nach dem Weltkrieg geschriebenen Gedichten, die für die neue französische Klassik charakteristisch sind, richtet der große Lyriker und überzeugte Katholik Louis de Cardonnel ein »Gebet an die Musen«. Er fleht um einen Geistesfrieden solcher Art, daß sich Goethe daran erfreuen könnte, Goethe, ce génie épris du ciel latin, und er fleht für sich selber um die Gabe: d'unir la Grâce antique à la Grâce de Dieu. In der gleichen symbolisch-bedeutsamen Weise, wie sie in dem einen Wort conscience Bewußtheit und Gewissen zusammenbindet, vereinigt die französische Sprache in dem einen Ausdruck Grâce den ästhetischen Wert der Grazie und den ethisch-metaphysischen der Gnade. Der Priester de Cardonnel faßt die »Gnade Gottes« in dem sicher gefestigten Sinn seiner Kirche. Man nehme sie in der freiesten Weise als göttliche Inspiration jeder Art, und Goethe hätte für die eigene Person dem Wunsche beigepflichtet. Ihn als génie épris du ciel latin zu bezeichnen ist, ein höchst glücklich gerechter Ausdruck. 'Epris bedeutet weniger und mehr als pris. Nicht »genommen«, nicht ganz ausgefüllt und besessen, sondern »hingenommen, entzückt« bedeutet es. Dies ist tatsächlich die bisweilen in den Hintergrund gedrängte, auch wohl ins Unterbewußtsein oder Unbewußte geglittene, bisweilen stark- und auch wohl überbetonte, aber tatsächlich die durchgängig vorhandene Seelenhaltung Goethes der lateinischen Festigkeit und Klarheit gegenüber. In seinem Gesamtwerk stehen nach Karl Voßlers Worten und belegenden Ausführungen »die romanischen Formen etwa ähnlich wie die Säulen des Herkules für den Schiffahrer

oder wie ein festes Metrum gegen anstürmende Rhythmen«[1]). Aber wohlgemerkt: »gegen anstürmende Rhythmen«, gegen ein Nichtromanisch- und Anderssein stehen sie so. Man muß das auch bedenken bei dem (von Voßler herangezogenen) Goethewort: »In Rom habe ich mich selbst gefunden, ich bin zuerst übereinstimmend mit mir selbst, glücklich und vernünftig geworden.« Nicht pris sondern épris; er gibt sein Ich nicht auf, verliert es nicht an Rom, sondern er findet es, indem er an Rom Halt und Umgrenzung findet.

Man versteht jetzt Recht und Unrecht der Beilschen Bemerkung, daß Goethes »Mithilfe bei der Bildung des Begriffs Weltliteratur fortan (seit der italienischen Reise und der entschiedenen Option des antiken Ideals) verloren« gewesen sei[2]). Weder Herders absolute Schätzung der Volkspoesie, noch die ständige Unrast der Romantiker, mochte sie als Unform oder Formenwechsel auftreten, konnten ihm von nun an völlig zusagen. Aber er verengte sich nicht, er blieb nicht an »Rom« haften — er trug nur Rom überall hin mit sich. Es war als die Richtung auf das Allgemeine, das Klare und Geordnete auch dann in ihm, wenn er sich an den Orient hingab und ihn nachbildete. Er begriff und schuf selber fortan Weltliteratur nicht mehr im Herderschen oder deutsch-romantischen, sondern im europäischen Sinn.

4.

In dem Augenblick also, da er als Erster das Wort »Weltliteratur« aussprach und durch sein eigenes Schaffen, sein Verhältnis zum Volkslied, seine Hinneigung zu den Dichtungen des fernen Ostens von sich aus aufs höchste dazu berechtigt war, zielte Goethe auf eine »sittlich-ästhetische« Übereinstimmung der Völker, die fraglos europäisch gedacht war und somit doch nicht jeder Individualität und jedem Kulturzustand gleiches Recht verlieh. Aber dies war bei ihm nur skizzenhaft angedeutet und nicht dogmatisch festgelegt. Das »harmonische Getümmel« aller Völker behielt seinen Reiz.

Nach siebzig Jahren, die auf literarischem Gebiet ganz erfüllt waren, einmal von einer internationalen fleißigsten Durchforschung aller Literaturen, sodann von der stärksten dichterischen Wechselwirkung vieler Literaturen untereinander, stellte ein dogmatischer Franzose dem schwankenden Weltliteraturbegriff den der europäischen Literatur in scharfer, eindeutiger Fassung entgegen. Er stützte sich (bewußt oder un-

1) »Goethe und das romanische Formgefühl«, Jahrbuch d. Goethegesellschaft 1928, S. 270.

2) A. a. O. S. 47.

bewußt) auf Goethes Ausführungen, bewegte sich ganz in seinen Meinungen — und klärte und festigte alles derart, daß er sich doch in etwas von Goethe entfernte.

Den Anlaß zu dieser französischen Studie bot ein Kongreß der vergleichenden Literaturwissenschaft (also eine Art offizieller Lebensbestätigung der Weltliteratur), der 1900 in Paris stattfand. Damals hielt Ferdinand Brunetière im Collège de France eine Vorlesung, die er in seiner Revue des deux Modes unter dem programmatischen Titel La Littérature Européenne veröffentlichte. Er warf die Frage nach Wert und Grenze der vergleichenden Literaturforschung auf. Mit ruhiger Sicherheit schied er alle Ursprungsprobleme des Märchens und Volksliedes aus. Hier handle es sich nicht um bewußte und durch Kunstwillen geformte Dichtungen, und deshalb sei alles dies nicht eigentlich littérature. Auch der alte Goethe hatte Volks- und Individualpoesie von der wirklichen Literatur ein wenig abgesondert, aber einen so entschiedenen Trennungsstrich hatte er doch nicht gezogen. Und weiter weiß Brunetière mit den ganz entfernten, ganz uneuropäisch gearteten Literaturen nichts anzufangen. Vergleichen lasse sich nur, was miteinander in verwandtschaftlicher Beziehung stehe; welchen Zweck könne etwa die Einbeziehung der chinesischen Dichtung in die vergleichende Literaturgeschichte haben? Auch hier ist eine Trennung ausgesprochen, die Goethe in seinen letzten Jahren halb, aber doch eben nur halb vornahm. Er liest einen chinesischen Roman, freut sich daran, sieht in »Poesie ein Gemeingut der Menschheit«, aber will doch nicht an so »etwas Besonderem haften bleiben« . . . »sondern im Bedürfnis von etwas Musterhaftem . . . zu den alten Griechen zurückgehen, in deren Werken stets der schöne Mensch dargestellt ist«. E. Beil hat dies Eckermanngespräch als einen Beweis für Goethes Abkehr vom Ideal der Weltliteratur gebucht [1]). Mit Recht; aber nicht wegen einer ästhetischen Beschränkung auf die klassische Form, sondern wegen der Hinwendung zur europäischen Literatur geschah diese Abkehr, die keine völlige war. Brunetière schiebt das Nichteuropäische genau so entschieden und so selbstverständlich ganz beiseite wie das Primitive und Ungeformte. Sein Interesse gilt allein der Entwicklung Europas. In Plutarch und Seneca sieht er dèjà des »cosmopolites«, Autoren, die übernational wirken. In den Mysterienspielen, in den Artusromanen des Mittelalters findet er europäische Literatur. Und er stellt fest, daß aus antikem und christlichem Boden eine europäische Literatur wächst, bevor noch nationale Literaturen vorhanden sind. Dann verfolgt er ohne Enge und

1) A. a. O. S. 48.

Vorurteil die Zerlegung dieser europäischen Einheit in ihre nationalen Einzelteile. Dabei gesteht er die geistige Führung jedesmal demjenigen Volke zu, das gleichzeitig seine Eigenart am stärksten ausprägt und ein Maximum europäischen (antiken und christlichen) Allgemeingeistes bewahrt. Während der Renaissance hat Italien die Führung. Dann, vom Anfang bis zur reichlichen Mitte des 17. Jahrhunderts, liegt die europäische Hegemonie bei Spanien. An diesem Punkt tritt Brunetières Meinung besonders deutlich zutage. Spanien gelangt zur Geistesherrschaft, weil es sich auf sich selber besinnt, weil es die Tyrannei der italienischen Form abschüttelt. Drei große Schöpfungen gibt es aus seiner Nationalität und Eigenart heraus dem gesamten Europa: den Amadis, die Schelmennovelle und den Don Quijote. Die mächtige Dramatik Spaniens wird ausdrücklich nicht als europäische Gabe bezeichnet. In ihr zeigt sich allzusehr der überall vorhandene »große Fehler« dieser Literatur: sie ist allzu »particulariste«, sie hat allzuviel goût de terroir, sie läßt sich nicht genug europäisieren (adapter aux exigences de l'esprit européen). Auch hier wieder ein unmittelbarer Anklang Goetheschen Denkens. In jenem Eckermanngespräch, worin das »Besondere« der allgemeinen (hellenischen) Schönheit nachgestellt wird, sagt Goethe ausdrücklich: »Wir müssen nicht denken, das Chinesische wäre es, oder das Serbische oder Calderon oder die Nibelungen.« Aber auch hier wieder auf französischer Seite eine Verschärfung und Versteifung zum Dogma, die in ihrer schneidenden Konsequenz halb ungerecht und halb widerspruchsvoll in sich selber wird. Brunetière wird später erklären: Littérairement, je ne considère comme européen que ce qui a enrichi l'esprit européen de quelque élément demeuré jusqu'alors »national« on »ethnique«. Er wird in einer gewissen Verblendung bezweifeln, daß die europäische Literatur durch Ibsen und Tolstoj bereichert worden sei, weil er nicht einsehe, was etwa »Anna Karenina« oder die »Wildente« de spécifiquement russe ou norvégien besäßen. Nun gibt es sicherlich nichts Nationaleres als das klassische spanische Drama; und daß es indirekt auf Europa gewirkt, daß es Themen und Ideen an viele Literaturen weitergegeben hat, weiß Brunetière so gut wie sein jüngster Hörer. Aber als Ganzes ist diese Dramatik nicht unmittelbar zu »adaptieren«, nicht unmittelbar jedem Nichtspanier verständlich und genießbar, und deshalb schließt Brunetière sie aus dem Kreise der europäischen Literatur aus, wie eine formlose und »partikularistische« ursprüngliche Volksdichtung und wie einen chinesischen Roman. Und wegen seines Übermaßes an nationaler Enge ver-

mag denn auch Spanien seine europäische Hegemonie nicht zu behaupten es wird von Frankreich abgelöst, das Montaignes Programm übernimmt, die Forschung nach jener forme de l'humaine condition que chacun porte en soi, das aus dem spanischen Cid einen europäischen Ritter der Liebe und Ehre macht, das in seiner Literatur des 17. Jahrhunderts ein Höchstmaß der généralité, der idée générale, der raison pure erreicht. Weil es diesen Reichtum aber mit einem Verlust an konkreten Inhalten und individuellen Spielen der Phantasie und Empfindung zahlt, so muß es nach einer Epoche der Selbstgenügsamkeit und der unbestrittenen europäischen Führung sich selber dem Einfluß Englands und seiner positivité öffnen und in der europäischen Gesamtheit hinter England zurücktreten. Das englische Ferment bringt auch die deutsche Literatur in Gärung, ein ganz individualistisches und durch seinen Individualismus im Kern charakterisiertes Schrifttum, dessen europäische Ursprünge aber (en tant qu'européennes) »kritischer und englischer Natur« sind. »Wenn es eine deutsche Literatur gibt, so vor allem deshalb, weil Lessing es gewollt hat«! Mit all ihren individuellen Schöpfungskräften ist also die deutsche Literatur erst dann wirklich und als ein europäischer Faktor zustande gekommen, als sie von sich aus und in Abwehr des ihr nicht gemäßen französischen Klassizismus das Nationale betonte und sich mit englischer positivité erfüllte. Den Beginn der deutschen Europawirkung datiert Brunetière auf das Jahr 1810 (in dem das Deutschland-Buch der Frau von Staël erschien; von einem Ende der deutschen Epoche Europas weiß er noch nichts zu berichten.

Um seine Auffassung des Verhältnisses der europäischen zur Nationalliteratur völlig klarzustellen, nimmt er zwei sich ergänzende Untersuchungen vor. Er verfolgt die Gattung der Tragödie von ihren europäischen Ursprüngen bis zu ihrer »Nationalisierung«, und er betrachtet in umgekehrter Reihenfolge (von Richardson über mannigfache Zwischenglieder zu Chrestien de Troyes zurück) die Gattung des Romans, en remontant de sa nationalisation à son origine européenne. Ihm muß das Besondere, wenn es europäische Geltung haben soll, aus dem Allgemeinen entwickelt sein, es muß das Allgemeine in sich tragen und verdeutlichen. Es hat aber auch ein ausgesprochen Besonderes zu sein, wenn es eine Bereicherung der europäischen Literatur enthalten soll. »Je nationaler, um so europäischer«, erklärt er; freilich muß man hierbei seine Ablehnung der spanischen Dramatik im Auge behalten, um zu erkennen, welch gerütteltes Maß an allgemeinem Europäertum ihm in allen nationalen Eigenarten nötig scheint. Aber es ist doch

keineswegs eine gedankliche und formale Ausgeglichenheit oder Einförmigkeit, die ihm als europäische Literatur vorschwebt. Ausdrücklich unterscheidet er zwischen einer unité arithmétique und de répitition und einer unité organique und de variété. Und er unterstreicht: S'il existe une »littérature européenne«, ce ne peut être qu'en ce second cas. Das ist ein Satz der Verteidigung, mit dem er sich nach zwei Seiten hin wehrt: gegen einen Nationalismus, der seine vaterländische Eigenart durch den Europagedanken beeinträchtigt wähnt, und gegen einen Kosmopolitismus, der sein Vaterland gegen Europa oder die europäisierte Welt eintauschen zu können glaubt.

So kann man diese klaren und gegenständlichen Darlegungen über eine in Zeit und Raum organisch gegliederte und gewachsene europäische Literatur durchaus als die systematische Ausführung dessen ansehen, was Goethe in seinen Notizen über Weltliteratur und den auf dies Thema gerichteten Gesprächen skizzierte. Nur daß zwischen und neben Goethes Andeutungen doch immer auch Platz blieb für eine Auffassung der Poesie als »Gemeingut der Menschheit«, und dieser Platz ist hier verloren. Man könnte sagen, an dem erreichten Mehr und Weniger erweise sich gleichermaßen »die innere Natur« der Franzosen; das wäre zur Hälfte richtig, aber es bliebe auch dann nur halb richtig, wenn man hinzufügte, daß Brunetière auch unter seinen Landsleuten eine besonders und ausnehmend dogmatisch veranlagte Natur bedeutete. Um es ganz richtigzustellen, muß man sich vergegenwärtigen, daß dieser Dogmatiker eben in jenen Abwehrkampf nach zwei Seiten verwickelt war. Allgemeiner gefaßt: man muß die Veränderungen betrachten, die in der allgemeinen Literaturlage seit den Tagen der Goetheschen Ergänzung eingetreten waren.

5.

Der bis auf Goethe unausgesprochene und von ihm selber, wie gesagt, eher schwankend angedeutete als fest formulierte Begriff einer Weltliteratur hatte im achtzehnten Jahrhundert und im ersten Viertel des neunzehnten ästhetische und ethische Erregungen in sich geschlossen. Um ihn wogten die immer wieder erörterten Fragen, ob es einen allgemeinen Geschmack gebe, und ob dieser allgemeine dem griechisch-römischen identisch sei, oder ob die Naturpoesie barbarischer Völker ein eigenes Recht besitze und vielleicht einen höheren Anspruch auf den Namen Poesie als alle Kunstdichtung, und vielleicht gar einen ausschließlichen Anspruch. Und an ihn knüpfte sich der doppelte Mensch-

heitstraum, der rückwärtsgewandte einer im Naturzustand jenseits aller verderblichen Kultur und Geistigkeit glücklichen Menschheit, der vorwärtsgewandte einer in gleicher aufgeklärter Geistigkeit friedlich vereinten Menschheit.

Danach wird es von alledem stiller. Weltliteratur existierte jetzt als forschende Beschäftigung mit allen literarischen Produktionen, als Gegenstand einer nicht wertenden sondern sammelnden und konstatierenden Wissenschaft, die aus Urpoesien Schlüsse auf menschheitliche Urzustände zog, die in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern mannigfache ästhetische Meinungen vorfand. Der Glaube an das goldene Zeitalter der Naivität und Primitivität schwand durchaus, rohe und tierische Zustände stellten sich als menschliche Anfänge dar. Und ebensowenig hielt der Glaube an eine geistige Zukunftseinheit aller Menschen stand.

Während aber derart der Begriff Weltliteratur seines emotionalen Wesens beraubt und zu einem Arbeitsfeld würde, in das sich zahlreiche Spezialisten teilten, und das nur gelegentlich ein Dilettant zu umfassen versuchte, während im übrigen mit einer großen, vordem nie vorhandenen Selbstverständlichkeit und Exaktheit Übersetzungen aus allen Literaturen in alle Literaturen entstanden (wobei allerdings Deutschland mehr und exakter rezipierte als die übrigen Länder), wanderten die Emotionen von dem Begriff der Menschheit auf den Europas und von der Weltliteratur auf den der europäischen Literatur ab. Und es waren stärkere und sozusagen konkretere Erregungen als zuvor.

Einmal nämlich erfuhr der Kreis der gegenwärtig literarisch produzierenden Völker die beträchtlichste Erweiterung. Bis zum neunzehnten Jahrhundert hatte er im wesentlichen aus Frankreich, England und Deutschland bestanden. (Hermann Hettners Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts durfte sich mit fast vollkommenem Recht auf die Betrachtung dieser drei Völker beschränken.) Spanien zehrte ganz, Italien im wesentlichen von vergangenem Ruhm, jenes von seinem »goldenen Zeitalter«, dieses von seiner Renaissance. Das spärliche Neue, das beide Länder zutage förderten, machte sich erst langsam vom Nachbilden der französischen Aufklärung frei. Jetzt wuchs eine neue italienische Literatur heran, und allmählich kam auch die spanische Dichtung zu neuen Kräften. Jetzt tauchten innerhalb Europas die russische und die skandinavische Literatur auf, und auch der Balkan, Griechenland und Rumänien, erzeugten neue eigene Dichtungen. Hinzu kam die sofort eigenartig geprägte und rasch an Bedeutung gewinnende amerikanische Literatur. All diesen national geprägten Literaturen, deren vielfältiger Ge-

samtheit man gewiß den Namen einer gegenwärtigen Weltliteratur geben könnte, war nun aber eines unverkennbar gemeinsam: sie bauten sich auf alteuropäischem Geistesgrunde auf, sie waren alle in die Lehre der Antike, der Renaissance, der Aufklärung gegangen, sie bildeten ihr Neues an jenem Alten. Wenn Brunetière nicht das norwegisch und russisch Neue an Ibsen und Tolstoj sieht, so will oder mag er das großartig Vorhandene nicht erkennen. Mit ihren Wurzeln aber haftet Ibsens Dramatik wirklich im französischen Gesellschaftsdrama des neunzehnten Jahrhunderts, und der russische Roman hat vom französischen und englischen Roman gelernt. Die engen Zusammenhänge zwischen der amerikanischen und der englischen Literatur liegen auf der Hand, und darüber hinaus ist es deutlich, wie sich das neue in einem gewissen Sinn aus ganz Europa hinübergewanderte und zusammengeschmolzene Volk der Amerikaner an ganz Europa schult. Die neue »Weltliteratur« mit all ihren nationalen Sonderzügen und gelegentlichen Auflehnungen gegen Europäisches ist tatsächlich eine Huldigung für das alte Europa. Will man ein schlagendes Beispiel aus jüngster Zeit dafür, so greife man zu Tagores Werken. Wie stark ist ihr betontes Indertum, das kein europäisches, sondern ein menschheitliches Wesen ausdrücken will, mit rein europäischen Elementen durchsetzt! Ungerecht wäre es, dies an einem Roman wie »Das Heim und die Welt« zeigen zu wollen, denn hier bildet ein Ringen zwischen Indien und Europa, wobei Licht und Schatten auf beide verteilt wird, das Thema selber. Aber man nehme Tagores Drama: »Das Postamt«. Europa als Thema bleibt ganz aus dem Spiel; es geht in rein menschlicher Weise und unter Betonung indischer Fühlweise um kindliche Lebenssehnsucht, kindliche Märchenverklärung der Realität und kindliches Sterben. Und doch könnten diese Szenen nach Stoff und Form und allem Ideengehalt durchaus von Maeterlinck verfaßt sein, und wären sicherlich nicht oder nicht so zustande gekommen, wenn ihr indischer Autor nicht in der modernen europäischen Literatur bewandert wäre.

Die aktive Weltliteratur, deren Anfänge Goethe beobachtet, deren Entwicklung er vorausgesagt und gewünscht hatte, war also tatsächlich in — nicht geographischem, sondern geistigem, sittlichem und ästhetischem Sinn sehr tiefreichend als europäisch anzusehen. Andere Formen menschlichen Seins ordneten sich in ihr der europäischen Form ein.

Durch eben diese Europäisierung wurde nun das neu auftauchende Literaturgut — kein ganz ursprüngliches mehr, aber doch noch ein deutlich fremdes — den altvorhandenen Literaturen assimilierbar. Man muß das nicht dort beobachten, wo von jeher eine grenzenlose Aufnahme-

fähigkeit dem Fremden gegenüber bestanden hat, nicht an Deutschland, für dessen Wesen gerade solche Grenzenlosigkeit ein besonderes Merkmal bedeutet. Brunetière irrt, wenn er Deutschlands Europatum erst bei der Berührung mit England beginnen läßt, und Goethe irrt, wenn er in den Nibelungen nur das »Besondere« sieht: schon in den Nibelungen ist das besondere Deutsche in ringender Berührung mit einer Schicht romanischen Rittertums. Sondern dort muß man den neuen Assimilationen nachgehen, wo von jeher eine innere Abwehr des Fremden, eine natürliche Sprödigkeit ihm gegenüber vorhanden war. Und das ist ganz besonders in Frankreich der Fall. Gewiß: die französische Literatur ist ebensowenig wie jede andere Literatur Europas jemals ganz mit sich allein gewesen, ganz unbeeinflußt geblieben von außen her. Sie hat nacheinander starke Einwirkungen von Italien, von Spanien, von England und zuletzt vor jener neuen Weltepoche von Deutschland erfahren. Aber sie hat von all diesem Fremden immer nur das aufgenommen, was sich ihrem eigenen rationalen, lichten und geordneten Wesen annäherte, und was sie ganz ins Lichte und Geordnete wenden, was sie fest von sich aus umschlingen konnte. Sie ist Shakespeare nicht nahe gekommen (bis auf den heutigen Tag nicht!), sie hat sich in der ersten romantischen Schule durchaus nicht so weit von ihren eigenen klassischen Idealen entfernt, weder im Sprechen noch im Denken, als damals angenommen wurde. Das bunteste und turbulenteste Drama Victor Hugos ist mit strenger Logik in durchaus antithetischer Gliederung gebaut, das innigste Lied Mussets ist ein geistbeherrschtes. Und selbst gegen das geringe Quantum fremder Zufuhr erhob sich sehr bald, schon von 1840 an, eine heftige Reaktion. Sie mußte wachsen und heftiger werden, da die Rückkehr zum Klassizismus nur eine momentane und nicht durchgreifende war, und da sich gleich darauf jene weiteren und stärkeren Einflüsse des Fremden bemerkbar machten. Zeitig wirkten die Amerikaner Poë und Whitman hinüber, und der russische Roman, auf den in den achtziger Jahren Melchior de Vogüé in einem Studienbuch hinwies, machte eben doch nicht als europäisches, sondern gerade als russisches Erzeugnis umgemeinen Eindruck. Der deutschromantische Einfluß aber, der zwischen 1810 und 1830 nur ein sehr geringfügiger war, wuchs in den Jahren des französischen Impressionismus und Symbolismus ständig. Das feste Gefüge des französischen Satzbaus lockerte sich, an die Stelle durchsichtiger Klarheit trat eine Vorliebe für den dunklen Stil. Der Vers, an dessen klassischem Gleichmaß die erste romantische Schule nur wenig gerüttelt hatte, entfesselte sich mehr und mehr, wurde zum vers libéré und vers libre. Die zwischen Lyrik und Prosa schwankende Haltung des Prosagedichtes — etwas vordem in Frankreich

ganz Unbekanntes und Unmögliches — gewann immer stärkere Verbreitung. Vordem waren die Dinge ausgesprochen oder in einer den Verstand reizenden Weise umschrieben worden. Jetzt hieß das große Stilgesetz: Andeutung. Vordem hatte man Gefühle und Gedanken ausgesprochen, jetzt deutete man Stimmungen an. Vordem hatte die Dichtkunst mit Plastik und Malerei gewetteifert, jetzt war ihr äußerstes Bemühen auf Musikalisierung gerichtet. Ich habe mehrfach ausgeführt [1]), wie in alledem die ursprüngliche französische Geistesart sich dennoch bewahrte, und wie sie zuletzt über alles Fremde triumphierte. Dies steht hier nicht zur Erörterung. Sondern meine Problemstellung ist einzig interessiert an der doppelten Seelenhaltung, die Frankreich dem neuen Zustand entgegenbrachte.

Wie gesagt gab und gibt es auf der einen Seite heftige Abwehr. Sie richtet sich selten gegen einen einzelnen fremden Eindringling mehr oder minder europäischer Herkunft. Sie bekämpft vielmehr immer als das eigentliche Grundübel das Eindringen der Romantik, speziell der deutschen Romantik. (Wobei Rousseau und die Staël ganz als Germanen gewertet werden.) Sie bekämpft damit tatsächlich die eigentliche Urheberin des Leidens. Romantik ist Zustand der Entgrenztheit; indem ihr jede Umgrenzung zuwider ist, liegt sie jeder Fremdheit offen. Sie ist Entgrenzerin auf ethischem Gebiet: der Trieb des natürlichen Menschen soll keine Hemmung erfahren. Einige Franzosen machen den Protestantismus für die ethische Willkür der Romantik verantwortlich; Seillière nimmt ihn in diesem Punkt in Schutz, weil der Protestantismus nicht den natürlich guten Menschen verherrliche, sondern als wirksamen Zügel die Lehre von der Erbsünde besitze. Aber dem individualistischen Denken gebe der Protestantismus freieren Spielraum als der Katholizismus; und hier findet sich der rationalistische Skeptiker Seillière fast mit dem thomistischen Katholiken Maritain zusammen, für den die Begriffe »Deutschland«, »Protestantismus« und »Romantik« so eng verbunden, so beinahe identisch sind, wie es für Boileau die Begriffe »Natur«, »Vernunft« und »Antike« waren. Und die Romantik, die den subjekiven Trieb und das subjektive Denken entfesselt, und der von Generationen aufgebauten kollektiven Moral und Vernunft entgegenstellt, weist mit Notwendigkeit auch überkommene und allgemeingültige Ausdrucksformen zurück, sie wählt ihre Bilder nach der Stimmung des Einzelnen, sie schafft ihre Rhythmen nach dem Herzschlag und Athem des Einzelnen. In all den mannigfaltigen Bekämpfungen der Romantik aus religiösen,

1) Siehe besonders mein Buch: »Die moderne französische Lyrik«, Teubner, Leipzig 1929.

ethischen, intellektuellen und ästhetischen Gründen, in all den entsprechend verschiedenen Definitionen der Romantik, die in vielen Formen, bald deutsch, bald englisch-amerikanisch, bald russisch und nordisch betont, ungemeinen Einfluß auf die französische Literatur gewonnen hat — überall ist es der gleiche Vorwurf: Romantik sei Zügellosigkeit, sie sei Unordnung und Unform. Und überall wird sie bekämpft nicht nur im Namen Frankreichs, sondern ausdrücklich im Namen Europas, das alte Ordnung und Klarheit gegen andringende Barbarei und Umnebelung verteidige.

Auf der andern Seite fühlen sich die französischen Neuromantiker, die von der Fremde »Infizierten«, erst recht als Europäer. Lieblingsthema ist nicht mehr die exotische Ferne oder die malerisch verklärte Vergangenheit, und der Glaube an den glücklich guten Naturmenschen ist gründlich geschwunden. (Wie gründlich, dazu betrachte man außerhalb der französischen Literatur die bösartig grausamen, ganz animalischen und auch gar nicht »dämonischen« Raubtiere, als welche Jack London die Südsee-Insulaner zeichnet. Oder man sehe daraufhin die durchaus rousseauistisch gestimmten Schilderungen exotischer Primitivität des sanften Norwegers Laurids Bruun an. Er eifert gegen »das freche Spiel der zivilisierten Demimonde«, er ruft »Pest über die Zivilisation, die solche Früchte getragen hat«, er nennt die Eingeborenen der Insel Pelli milde friedliche Kinder — aber er weiß auch bei ihnen von gesellschaftlichen Härten, von Wucher und Prostitution zu berichten [1]). Das zentrale Thema des Impressionismus, der Dekadenz und des Symbolismus in Frankreich ist der ins äußerste Raffinement verfeinerte innere Mensch, der all seine Seelen- und Nervenschmerzen zärtlich und genau beobachtet, der seine Stimmungen mit allen Bildungsschätzen nährt, der nicht zur Natur zurück, sondern von ihr fort, in eine künstliche, reizstärkere Welt verlangt, der alles Primitive, alles Nichteuropäische, Nichtkultivierte, alles Wilde als Rauschgift heranzieht, bald zur Differenzierung, bald zur Erhöhung, bald zur Abstumpfung seiner immer interessanten und immer registrierten Gefühle. Diese müde Seelenhaltung der Huysmans und Mallarmé gehörte im wesentlichen schon der Vergangenheit an, als Brunetière seinen Vortrag hielt. Ein neuer Lebensgenuß und Aktivismus war im Erwachen. Ein paar Jahre später singt in den freien langatmenden Rhythmen des Amerikaners Walt Whitman der junge Valéry Larbaud seine Ode auf den »Harmonika-Zug«, der ihn »nach Wien und Budapest« trägt, auf den »Nord-Expreß«, den »Orient-Expreß«, die »Süd-Brennerbahn«, und all die

1) In den Erzählungen »Van Zantens glückliche Zeit« und »Die freudlose Witwe«.

unfranzösischen Worte drängen sich in die Rhythmen, die keine traditionell französischen Verse mehr sind. Aber dies begeisterte Reisen über Ländergrenzen hinaus bleibt immer ein glissement, à fravers l'Europe illuminée, und vom Boden Italiens heißt es in Larbauds Europa-Zyklus; Je baise avec une horreur sacrée ton ventre/Et tes beaux flancs fécondés par les dieux, von Nicht-Europa dagegen: Fi des pays coloniaux qui n'ont pas su même se procurer un Théocrite! Und neben solch genießerischem Europäertum steht ein selbstbewußteres und verantwortungsfreudigeres. Fast gleichzeitig mit Larbauds »Europa-Zyklus« (um 1906) wurde Verhaerens Hymne L'Europe geschrieben. Als französisch sprechender Vlame ist er auf natürliche Weise zwischen Frankreich und Deutschland gestellt. Sein Rhythmus, deutsch gelockert und beflügelt, steht der französischen Verstradition dennoch näher als der Vers Larbauds, aber seine Gefühlswelt ist eine weniger entschieden lateinische. Die Betrachtung eines großen deutschen Hafens regt seinen Europagedanken an. Europa ist ihm das Land der réalités sûres; »Hellsichtigkeit, Methode, Ordnung und Maß« herrscht darin, Straßen durchziehen es, »deren Ende kein Nebel verhüllt«. Aber es hat über Maß und Verstand hinaus eine »lyrische Kraft«, eine »ungeheure Glut«, es hat »Liebe« und seine »Augen sind halluziniert von roten Schätzen« der Ferne. Es kann nicht in sich ruhen, es muß sich zur Besitzerin und »Herrin der Welt machen«. Es hat enthusiastischen Eroberungswillen, es ist habgierig, ist räuberisch aus einem Muß seines Wesens heraus. Doch seine Gier wird gerechtfertigt und geadelt, denn erobernd bringt es fernen naturversklavten Völkern Befreiung und quelque rêve futur qui serait la justice. Man ist hier in dichter Nähe des achtzehnten Jahrhunderts, und doch deutlich entfernt von ihm: die Europa-ferne Menschheit ist nicht mehr die gute und glückliche, und das beglückende Europa trägt nicht nur sein raison pure, sondern auch seine aus Rein und Unrein gemischte Leidenschaft hinüber.

Sehr verschieden untereinander sind der dekadente Huysmans, der genießerische Larbaud, der enthusiastische Verhaeren, die hier beispielhaft für ganze Gruppen der französischen Neuromantik genannt sind, und durchaus gegensätzlich steht ihnen die (wieder untereinander mehrfach geteilte) Gruppe der Traditionalisten gegenüber. Aber gemeinsam ist ihnen allen die Idee einer europäischen Literatur, und für alle ist es eine affektische Idee. Die einen wollen sie, sie wollen »Europa« bewahren, indem sie die Grenzen lateinisch-französischen

Wesens von dem Einbruch des Fremden, indem sie, was fest ist, vor der Überschwemmung durch das Bewegte sichern; die andern wollen sie, sie wollen »Europa« schaffen, indem sie die französische Grenze dem Fremden öffnen, indem sie an der Unruhe des Bewegten teilnehmen.

Auf genau gegenteilige Weise, doch ebenso affektisch macht sich der Gedanke einer europäischen Literatur inzwischen in Deutschland geltend. Hier geht es nicht um Grenz-Bewahrung oder -Erweiterung, sondern um Grenzsetzung. Nach jener flutenden Veranstaltung einer Weltliteratur innerhalb Deutschlands zu den Zeiten der Romantiker vermag der Zustrom neuer russischer oder skandinavischer oder amerikanischer Elemente eine entscheidende Veränderung nicht mehr hervorzubringen. Aufnahmefähigkeit für Fremdes, Wechsel von Formen, Bewegtheit, Entgrenztheit ist immer vorhanden, ist der gewohnte Zustand, der den andern Völkern Schwindel erregt, der Deutschland der übrigen Welt nicht näher bringt, sondern ferner rückt und unheimlich erscheinen läßt. Das europäische Bestreben Deutschlands äußert sich in der Sehnsucht nach Ruhe und Maß, in dem Verlangen, »über die Häßlichkeit und Ungeschicktheit hinauszukommen, mindestens hinauszublicken — hin nach einer besseren, leichteren, südlicheren, sonnenhafteren Welt«. Für Nietzsche [1]) ist die sichere Form ein notwendiges Element im Wesen des ersehnten »guten Europäers«, und das ästhetische Bedürfnis hängt fest zusammen mit dem ethischen nach einer »Vermännlichung Europas«. »Durch das Christentum und den schwärmerischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts«, durch »allgemeinen blumichten Herzensaustausch« verweiblicht, sei es durch Napoleon gekräftigt worden, der, »als einer der größten Fortsetzer der Renaissance, ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht« habe, und »der das Eine Europa wollte, wie man weiß, und dies als Herrin der Erde« [2]). Auch hier, zwanzig Jahre von Verhaerens Europa-Hymnus, aus ganz anderer Haltung, mit ganz anderem Ideal, die affektische Vorstellung: l'E u r o p e i n t e n s e e t m a î t r e s s e d u m o n d e. Und der Wille zur sicheren, romanisch geglätteten Form, grundverschieden von dem ruhelosen Formsuchen, -wechseln und -verwerfen der ersten Romantik, beherrscht die deutschen Neuromantiker, die dem französischen Symbolismus kaum weniger verdanken, als er der deutschen Romantik verdankt. Stefan George überträgt frühzeitig Baudelaires

1) »Die fröhliche Wissenschaft« II 105. »Die Deutschen als Künstler«.
2) A. a. O. V 362.

parnassisch geformte Verse, er bildet sich an Mallarmé und wird Mallarmé immer im Blute tragen. Gewiß, noch vor seinem dreißigsten Jahr tritt bei ihm »eine sehnsuchtsvolle Heimkehr zu vaterländischer Art hervor« [1]). Aber wie sieht sie aus?

> Schon lockt nicht mehr das Wunder der Lagunen,
> Das allumworbene, trümmergroße Rom,
> Wie herber Eichen Duft und Rebenblüten,
> Wie sie, die deines Volkes Hort behüten —
> Wie deine Wogen — lebensgrüner Strom!

Das feierlich festgebundene Schreiten der Rhythmen, die sorgfältige Abtönung der Vokale aufeinander, die künstlich geballten bedeutungsschweren Epitheta — all das zeigt die vaterländische Art der neuen französischen Vers- und Sprachkunst eng verhaftet, sie zeigt das deutsche Fühlen derart ästhetisch gebändigt, daß die Gefahr des Ästhetizismus bedrohlich auftaucht. Bei Hofmannsthal ist die Hinneigung zur romanischen Form mehr eine Vorliebe für das spanische und italienische siebzehnte Jahrhundert; aber in dieser Bevorzugung des Secentismo als einer besonderen Sprach- und Fühlweise trifft er mit Mallarmé und manchem anderen Gongora-Verehrer in Frankreich zusammen. Rilke wird sich so völlig vom Französischen durchtränken lassen, daß er auch Gedichte in französischer Sprache schreibt. —

So ist der Anfang des Jahrhunderts von der Idee der europäischen Literatur erfüllt. In mannigfachen Färbungen, eine weite Skala durchlaufend, tritt sie zutage. Ihr Kerninhalt, bald angestrebt, bald bekämpft, ist die teilweise Angleichung deutscher und französischer Eigenart. Wohlgemerkt: die teilweise Angleichung. Selbstaufgabe in einem allgemeinen Höheren, wie sie dem achtzehnten Jahrhundert einigermaßen vorschwebte, kommt nicht mehr in Frage. (Wie stark die Selbstbewahrung bleibt, dafür ist der markanteste Philosoph der Epoche, der Franzose Bergson, ungemein charakteristisch. Ganz und gar baut er auf deutscher Philosophie; und doch enthält seine Ästhetik — und die Ästhetik bedeutet für ihn etwas durchaus Zentrales — durchdringend und vollkommen undeutsch französische Elemente.) England und Italien akkompagnieren diesen Bestrebungen, bereichern und variieren sie, ohne entscheidend anderes beizusteuern. Die übrigen Länder der Nähe und Ferne machen ihre Eigenart vernehmbar, soweit sie im wesentlichen europäische Denk- und Ausdrucksform anerkennen.

---

1) R. M. Meyer, »Die deutsche Literatur des neunzehnten Jahrhunderts«. S. 875 d. 3. Aufl. (Berlin 1906).

6.

In dem vom Jahre 1911 datierten Briefe einer Türkin, den Claude Farrère für echt ausgibt [1]), und der unter der literarischen Zubereitung auch wohl einen echten Kern enthält, heißt es: Les Russes sont des Européens! Les Serbes sont des Européens. Les Grecs eux-mêmes! et jusqu'aux Bulgares! sont des Européens... (Quels Européens, dieux!) Mais les Turcs sont des Asiatiques, des barbares, des sauvages, des hors la loi... Hier ist »Europäer« als Ehrentitel gebraucht, fast als Synonym für den Menschen oder doch den eigentlichen Menschen. Ehedem hat es Hellenen und Römer auf der einen Seite gegeben, Barbaren auf der anderen, dann gab es Christen und Ungläubige, und nur im achtzehnten Jahrhundert gab es eine ganze, ungeteilte und gleichwertige Menschheit, sofern nicht der uneuropäisch, unkultiviert naive Teil darin den kulturverdorbenen Europäern an Wert überlegen war. Jetzt ist man Europäer (und wenn man sich auch die schlimmsten Grausamkeiten im Kampf gegen Asiaten zuschulden kommen läßt) — oder man ist, wie im Altertum, Barbar und vogelfrei. Farrères Satz, mag er nun von der geächteten Türkin selber oder von dem französischen Türkenfreund herrühren, drückt aufs entschiedenste die Achtung aus, die Europa damals genießt, und das eigene europäische Selbstbewußtsein jener Tage.

Drei Jahre danach bricht dieses Selbstbewußtsein in der Katastrophe des Weltkrieges zusammen. Die gegenseitige Zerfleischung ist eine so furchtbare, alles was gesicherter Inhalt Europas schien, was tausendmal als sein angestrebtes Ziel verherrlicht worden, wird derart vernichtet, derart Lügen gestraft, daß eine kleine internationale Gruppe es unternimmt, der gesamten menschlichen Vernunft den Krieg zu erklären, sie mit sinnlosen Worten, sinnlosem Lärm zu ärgern und zu negieren. Der Dadaismus (ein Deutscher, ein Franzose, ein Rumäne sind seine gemeinsamen Urheber) verhöhnt in kindischer Weise die kindische Welt. Ausgebreiteter als dieser Hohn sind Klagen, oft gegenseitige Anklagen, und Bemühungen, die Katastrophe zu überwinden. Die alten Probleme des Nationalen, des Europäischen und des Menschheitlichen entzünden sich als jemals zuvor — die Entzündung ist jetzt im eigentlich physischen und ärztlichen Sinn als Krankheit und Heilungsprozeß zu nehmen. Schlichte Gemüter aller Länder suchen sich national enger zu umschrän-

---

1) Sept lettres de Princesse écrites il y a dix ans in dem Novellenband von 1921: L'extraordinaire aventure d'Achmet Pacha Djemaleddine . . . .

ken, als es vordem der Fall war, indem sie dem und jenem Fremden die Schuld am entstandenen Unheil zuschieben. Andere werden durch die völlige Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit des Kriegsleidens für alle Befallenen auf jene humaine condition que chacun porte en soi zurückgeführt, der Gedanke der Menschheit, der Humanité im Sinn der französischen Aufklärung, wird erneut zum Ideal erhoben. Gleiche Kriegsthematik in der Literatur aller Länder, stofflich und seelisch gleich, und in der sprachlichen Form über das Trennende der Idiome hinaus merkwürdig verwandt, gleiche Pläne der Weltverbesserung sozialistischer, kommunistischer, faszistischer Natur.

Besonnen zwischen den Gläubigen der Nation und den Gläubigen der Menschheit stehen die Anhänger Europas. Europa hat diese Wunde aufgerissen, Europa allein kann sie heilen. Es geht nicht um die Angelegenheit einer primitiven und einheitlichen Menschheit. Es geht um das gegliederte, von einfachen, allgemeingültigen, natürlichen Zuständen weit fortentwickelte Europa, das auch jetzt noch, im langen Augenblick der blutigen Geistesverwirrung, geistige Herrin der Erde bleibt. Der klare und warmherzige Franzose Jules Romains findet sich frühzeitig, vielleicht als Erster, zurecht. Sein lyrisches Kriegstagebuch, »Europa« betitelt [1]), beginnt »sechzig Tage, nachdem Europa sich im Krieg befindet«: L'Europe, mon pays, que j'ai vouler chanter... Im gleichen Eingangsgedicht aber steht auch schon die Klage um das eigene und engere Vaterland, la France par qui mon corps tient à l'Europe. Die Aufforderung, das von »Mördern Europas« entfesselte »Delirium« zu überwinden, richtet sich nicht an die Menschheit, sondern buchstäblich »namentlich« an einzelne Straßen, die charakteristisch sind für das Leben europäischer Hauptstädte: Rue Montmartre, Rue Cannebière, / Oxford Circus, Rue Frédéric, / Je vous désigne nommément! Und es ist nicht Menschlichkeit schlechthin, woran Romains die Kriegsveranstalter erinnert, sondern durchaus Europäertum, Kultur, und Kultur nicht nur in ihren großen ethischen Ergebnissen, sondern auch in ihren Feinheiten. Er ruft nicht nur: Je reste garant et gardien / De deux ou trois choses divines (wobei das ethische Pathos gemildert erscheint durch den behutsamen und einfach alltäglichen Ausdruck deux ou trois choses); er sagt auch: Ils auront beau mener leur bruit; / Je leur rappelle doucement / Mille choses délicieuses.

Unmittelbar nach dem Friedensschluß setzen überall Versuche ein, die

1) Erschienen erst 1919.

europäische Geistigkeit in ihrer unité organique und de variété wiederherzustellen, sie genau zu ergründen, ihr zu dienen. Erst jetzt werden »Europa«, »Europäer«, »europäische Literatur« Ausdrücke der Leidenschaft, sie werden auch Schlag- und Modeworte. In seinen Bemerkungen von 1829 zur Weltliteratur [1]) hatte Goethe geschrieben: »Die Ernsten müssen .. eine stille, fast gedrückte Kirche bilden, da es vergebens wäre, der breiten Tagesflut sich entgegenzusetzen; standhaft aber muß man seine Stellung zu behaupten suchen, bis die Strömung vorübergegangen ist.« Still und gedrückt hat sich nun die europäische Kirche im letzten Jahrzehnt gar nicht gezeigt. Ihre Anhänger haben häufig den typischen Humanistenstolz bewiesen, der gern in Eitelkeit übergeht, ihre religiösen Veranstaltungen haben Pauken- und Blechmusik der Heilsarmee nicht immer verschmäht. Aber sie hat sich gegen zwei Strömungen »standhaft behauptet«: gegen nationalistische Zersplitterungen und Einkapselungen und gegen den von Osten andringenden Gedanken einer ungegliederten Menschheit. Ihm war diesmal in seiner russischen Fassung geringere Stoßkraft verliehen als in der französischen Fassung des achtzehnten Jahrhunderts, weil jetzt die raison pure, die als französische sich nicht überall und dauernd behaupten, als allgemein europäische aber weithin dringen und lange herrschen konnte, weil diese raison pure jetzt allzu national russisch beseelt wurde. In Fritz von Unruhs »Flügel der Nike« findet man, formelhaft zugespitzt in einem deutsch-französischen Gespräch, diese Bemerkung: »Deutschland ist die Quelle des Herzens. Wir Franzosen sind das Gehirn . . . Und Rußland? . . . Ist es nicht das unergründlich rätselhafte Blut« [2])?

Sofort beim neuen verstärkten Hervortreten des Bemühens um eine europäische Geistigkeit ergibt sich wieder, und mit einer größeren Deutlichkeit und affektischer als zuvor, daß alles, so viele Nationen an der Fragestellung und an der Schaffung einer neuen europäischen Gesinnung und Literatur auch beteiligt sind, dennoch im Kern auf die gegenseitigen Geistesbeziehungen Deutschlands und Frankreichs hinausläuft. Mit dem häufig so und ähnlich gebrauchten Bild von Herz und Hirn mag man zur Not auskommen, wo es die beiden geistig und seelisch freieren Volkscharaktere einer triebhafter gebundenen Menschengruppe, dem russischen »Blut«, gegenüberzustellen gilt. In ihrem Anderssein untereinander sind sie dadurch so wenig wie durch jede andere Formel hinreichend bezeichnet, und die Gefahr des bösesten Mißverstehens und Mißbrauchs ist fast ebenso groß wie bei den beliebten Antithesen von Geist und Esprit oder

1) »Ferneres über Wl. — Einwendung.«
2) A. a. O. S. 89.

von Mann und Weib, bei welch dritter es völlig im Belieben des Vergleichenden steht, die »männlichen« oder »weiblichen« Eigenschaften dem Deutschen oder Franzosen zuzuschreiben. Gerade das heftige Verlangen, sich gegenseitig zu erfassen, hat in dem Jahrzehnt nach dem Kriege zu so viel gefährlichem Formel-Unfug geführt, daß heute mancher Enttäuschte geneigt ist, Vorhandensein und Erkennbarkeit dauernd fortwirkender »innerer« Volksnaturen innerhalb Europas überhaupt zu leugnen.

Aber gerade auch in diesen Bestrebungen des Nachkriegs treten doch die anders gearteten inneren Naturen Deutschlands und Frankreichs charakteristisch zutage. Der Deutsche erscheint hierbei werbender, anschmiegsamer, geneigter zur Selbstrevision, zur Anerkennung des anderen, und dabei doch auch wieder selbstsicherer, mit einer betonten Nachsicht und Verständnisfülle, die der andere leicht und nicht immer zu Unrecht als kränkendes Überlegenheitsgefühl ausdeuten wird, so wie ein Kind sich beleidigt fühlt, wenn der Erwachsene allzu kindlich mit ihm spricht.

Das deutsche Werben beginnt sofort. Schon Anfang 1919 erscheint ein aus akademischen Vorlesungen der letzten Vorkriegszeit hervorgegangenes Buch, das sogleich weit über akademische Kreise hinaus Wirkung und Beifall findet. »Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich« sind das gelehrte und reiche Werk des Romanisten Ernst Robert Curtius, aber sie sind, rein wissenschaftlich genommen, in all ihrer Fülle ein künstlerischer oder ethischer Selbstbetrug, ein Sehenwollen und Nichtsehenwollen. Der Autor macht nicht nur vom Rechte des Teilthemas Gebrauch, indem er allein davon handelt, »was auf dem Boden des zeitgenössischen französischen Schrifttums einer gemeinsamen neuen Geisteswelt Europas zuwächst«, indem er ausschließt, »was nur Fortsetzung französischer Tradition ist«. Sondern er schließt auch aus, er retouchiert auch fort, oder vielmehr er will in seinem Werben nicht sehen, was an französischen Elementen in seinen französischen Europäern selber ihm feindlich gegenübersteht. Unruh [1]) wird später an Claudel die verzweifelte Frage richten: »Warum kündetest du nicht von höchster Liebe, du Dante unserer Tage, als du wieder in der Welt warst? Warum dientest du dem Haß?« Der Philologe Curtius hätte in seiner großen Claudelstudie die gleiche Frage stellen und hätte sie aus der inneren französischen Natur beantworten müssen. Er hat sie nicht gestellt und alles beiseite gelassen, was ihre Stellung erzwungen hätte. Wenn er zwei Jahre danach in seiner Barrès-Monographie »die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus« mit bewundernswerter Feinheit klarlegt, hält er an der Fiktion fest, der Analytiker und Geschichtsschreiber eines überwundenen Geisteszustandes

1) »Flügel der Nike«, S. 32.

und nicht eines mit Notwendigkeit dauernden »ewigen« Zuges französischer Volksart zu sein. Er ist durchdrungen von der Überzeugung, daß »Deutschland und Frankreich nun einmal die beiden Brennpunkte des Kontinents sind«, und die Sehnsucht, den Kontinent in Frieden zu sehen, überwiegt und beeinträchtigt jahrelang das objektive Erkennen des Gegebenen. Erst 1925, in dem geklärteren Studienband »Französischer Geist im neuen Europa« [1]) werden auch den Deutschland- und Europa-fremden Zügen Frankreichs, seinem Anders- und Für-sich-sein als einer unvergänglichen und nicht etwa »abgestreiften« Eigenart ruhige Betrachtungen zuteil. Aber immer steht hinter und über dem Erkennen der Wille zu liebender Anerkennung.

Ein anders geartetes, von Werbung freies, aber doch auch ein sehr liebevolles Erkennen Frankreichs tritt, ebenfalls unmittelbar nach dem Krieg, in Carl Sternheims »Europa« hervor. Der 1919 und 1920 veröffentlichte Roman kann nicht wohl um Frankreich werben, da er dem gesamten Europa den Krieg, vielmehr es für buchstäblich tot erklärt. »Europa ist tot« und »Wiederbelebungsversuche wären aussichtslos«, heißt es in halb tragischer, halb satirischer Symbolistik am Schluß. Europa Fuld, aus internationalem Blut, zu Ehren des Weltteils von ihrem Vater mit dem großen Vornamen bedacht, europäisch gebildet und verbildet, Mäzenatin und Vorkämpferin geistiger, sozialer, politischer Freiheit, wird als ekstatische Führerin einer sinnlosen Proletarierrevolte erstochen. Ihr Geliebter hat sich und ihrer beider Kind längst in entfernte idyllisch-exotische Übersee-Landschaft geflüchtet. Das Kind soll in natürlicher Umgebung natürlich aufwachsen. Der Mutter ist nicht zu helfen, sei sie doch »des Erdteils . . . Gleichnis, . . . der auch seit Ewigkeiten Natur für immer tollere Reize aus Geist und Geld getauscht habe«, sei »wie die alte blutrot verschminkte Herrin Europa«, die »seit drei Jahrtausenden . . . behaglich aufblühende, sich natürlich entwickelnde Welt mit Druck, Sturm und Drang unablässig hetzte und intriguierte« [2]). Man mag nun die Abkehr des in Denken und Sprachform intellektualistisch überspitztesten Autors von dem »greisenhaft sich auflösenden Erdteil« durchaus als Snobismus empfinden und ihr weniger innere Echtheit zugestehen als den Schäferspielen der Renaissance, so bleibt dem verkünstelten Werk doch sicherlich ein Wert: sein Verdammungsurteil trifft zwar die Einheit Europa, aber innerhalb dieser Einheit unterscheidet es in sehr tief durchdachten Ausführungen zwischen einzelnen »Europäernationen«, wobei aller Nachdruck auf die

---

1) Hier, in dem Bericht über die intereuropäischen Zusammenkünfte in Pontigny, findet sich die »Brennpunkt«-Formulierung (S. 338).

2) Bd. 1 S. 210, 224-25.

Charakteristik Deutschlands und Frankreichs gelegt ist. (England und Holland sind mit kürzeren Skizzierungen bedacht und mit Varianten, Mischungen und Übertreibungen einzelner an Deutschland und Frankreich beobachteter Züge ausgestattet.) Unnatur ist die Sünde ganz Europas, aber für Sternheim bedeutet Deutschland das Herzstück, den europäischsten und verlorensten Teil des Kontinents. »Der Deutschen formidabel Motorisches«[1]) trägt die Hauptschuld am europäischen Unheil, das deutsche Denken hat alle natürlichen Sicherungen, alle festen Grenzen und Werte durchgebrannt, einen »unterschiedslosen Weltstoff« hergestellt, worin der einzelne zum Molekül entwertet ist, worin Bewegung als Selbstzweck, Raserei des »Tempos« einziges Lebensgefühl bildet. Deutschland läßt »Welt in Treibriemen als Maschine« laufen [2]). Demgegenüber ist Frankreich ein zurückgebliebenes, ein gemildertes Stück Europa. Es ist der Natur ein wenig näher geblieben. Es ist mit stärkerer Sinnlichkeit begabt, es respektiert mehr das Konkrete, es hält sich an »unbedingte Bejahung erscheinender Welt«. Ein wahrhafter Hymnus, besonders auffällig inmitten der sonst durchgängigen Negation des Romans, gilt dem französischen Realismus, der »nicht Schlüsse zieht«, dessen »Gesinnung die Absichtslosigkeit« ist; mit Nachsicht, ja mit heimlicher Liebe wird körperhafter französischer Katholizismus dem zersetzenden deutschen Protestantismus gegenübergestellt, sehr anerkennend wird es hingenommen, wie sich die französische Gesellschaft mit natürlicher Selbstverständlichkeit, und nicht allzu erschüttert vom Sozialismus, in sichere Schichten gliedert [3]).

Gewiß wäre man falsch beraten, wenn man Psychologie oder Kulturkunde Deutschlands und Frankreichs allein aus Sternheims »Europa« studieren wollte. Dazu ist vieles zu einseitig gesehen und durch Überspitzung oder durch Fortlassen ausgleichender Momente verfälscht. Aber es bleibt eine ungemeine Leistung, unmittelbar nach dem Kriege so nach Klarheit zu streben über sich und den Gegner, und die andere Wesensart des Gegners so willig anzuerkennen.

Zur Seelen-Erforschung und -Umwerbung in Studie und Roman kommen suchende Frankreichreisen.

Noch ganz unter dem Eindruck der Ruhr-Besetzung, und so wie unter neuer Kriegslast, schreibt Fritz von Unruh sein »Buch einer Reise: Flügel der Nike« [4]). Darin bildet der Pariser Aufenthalt den Hauptteil. Es ist ein durchaus ethisches Buch, das durchaus Friedenspredigt sein, das den »Kommunionismus« an die Stelle des Nationalismus wie des Kommunis-

1) Bd. 1 S. 56. 2) Bd. 1 S. 20.
3) Vgl. das ganze zweite Buch des Romans.
4) 1925 («geschrieben Herbst 1924«).

mus, das an die Stelle des l'art pour l'art überall l'art pour l'action [1]) setzen will. Entrüstet ist Unruh über den ästhetisierenden Penclub mit seinen »von Literatur immer trunkener werdenden Gruppen, die um den langen abgegessenen Tisch, im Inventar der Weltliteratur stöbernd, sich die Entdeckungsresultate ihrer Spürnase mit delikater Geste trauen« [2]). Seine Freundschaft gilt Menschen, über denen »der Geist anver Whitmans waltet« [3]), den friedliebenden Duhamel, Vildrac, Arcos, Durtain, Bazalgette; aber er huldigt auch Claudel, ohne deshalb seinen Nationalismus fortzuretouchieren, er hebt Valéry hoch empor, dessen Dichtung doch dem l'art pour l'art oder jedenfalls der Kunst als reinstem Gedankenspiel verhaftet ist und mit dem l'art pour l'action nichts zu schaffen hat, und dessen »handelnder« Teil (worauf noch zurückzukommen), weit entfernt ist von Unruhs betonter und geliebter Romantik mit ihrem Motto: »Unruh heiß ich, wie das Rädchen der Uhr . . .« [4]).

Zwei Jahre später ist Carl Sternheim in Paris [5]), der Satiriker nach dem Pathetiker, so betont eisig, wie der andere glühend. Den Standpunkt seines Romans, worin er Europa den Totenschein ausstellte, hat er inzwischen verlassen. Nur mit dem Historie- und »Kultur«-beschwerten Europa möchte er aufräumen, die »Katakomben« des Louvre-Museums vernichten, ihren »bemoosten Stumpfsinn, heroischen Plunder, der in lebendiger Welt von heute nicht das geringste begründen oder veranlassen konnte, verbrennen« [6]). Aber mit so heftiger Satire er sich auch gegen Unechtes, Verknöchertes, Zurückgebliebenes wendet, so vieles er als »infam« abtut, ihm ist doch (anders jetzt als in seinem Europa-Roman!) »Paris . . . der Platz, auf dem spezifisch Europäisches aus einer Anzahl Menschen am frühesten wieder starten konnte«; er stößt hier zum mindesten auf einen »Vortrupp französischer Literatur«, der ihm Hoffnung einflößt [7]).

Abseits von dem Pathetiker und dem Satiriker, in gewollter und etwas gespielter Leichtigkeit, steht Thomas Mann. Seine »Pariser Rechenschaft« [8]) will durchaus nur plaudern, sie will nicht erschöpfende Charakteristik der französischen Eigenart bieten, sie will nicht um Frankreich werben, will weder übermäßig freundschaftlich noch übermäßig zurückhaltend, will nichts als unbefangen sein. Und doch ist sehr viel verständnisvolle Vergleichung deutscher und französischer Art in diesen Plau-

1) S. 238.
2) S. 149.
3) S. 155.
4) S. 318.
5) »Lutetia« 1926.
6) S. 15.
7) S. 23 und 68.
8) »Die Neue Rundschau«, Mai-Juli 1926.

dereien enthalten. Und in ihrer offenkundigen Bemühung, sich dem französischen Plauderton anzuschmiegen und deutsche »Gründlichkeit« zu vermeiden, bedeuten sie doch auch wieder eine Werbung. Charakteristisch für die gesamte (ästhetische wie ethische) Haltung dieser »Rechenschaft« ist die kleine Episode der »ausgeglittenen Zunge«. Der Dichter, erfreut über die liebenswürdige Aufnahme seiner Person und große Anerkennung seiner Werke, dankt etwas überschwänglich. Er nennt es in öffentlicher Rede »den«, wohlgemerkt: »den Höhepunkt« seines Lebens, »von Vertretern einer Literatur« gefeiert zu werden, der seine »Bildung so viel verdanke«. Gleich darauf bereut er die Entgleisung, »den« Höhepunkt gesagt zu haben. Das ist zuviel, zu demütig und durchaus unrichtig. »Einen« Höhepunkt hätte er's nennen müssen. »Man sehe nun aber diese Franzosen an! Takt haben sie, das muß man ihnen lassen. Boucher, als Dolmetsch, verbesserte mich. Er übersetzte ungenau und mit Geschmack, er setzte den unbestimmten Artikel, sagte „un" des sommets«[1]).

Übrigens durfte sich gerade Thomas Mann die Lässigkeit der Causerie verstatten, da er in den Jahren zuvor aufs ernstlichste und vielseitigste das Problem der Nationalität und des Europäismus in seinen »Bemühungen«[2]) durchforscht hatte. Hierin nimmt sich die vergleichende Goethe-Tolstoj-Studie wie eine Anwendung der Brunetièreschen Gedankengänge aus und wie ein Beleg zu Brunetières These: Je nationaler, desto europäischer. Tolstoj erscheint als Zubringer des asiatischen Elementes, nachdem er selber durch Rousseau europäisiert ist, und Goethe erscheint als der vollendete Deutsche und als der Heros der Weltliteratur, sobald er seine deutsche Natur humanistisch klärt und umgrenzt. Aber ganz so einfach wie bei Brunetière vollzieht sich das Zusammengehen des Nationalen und des Europäischen bei Thomas Mann doch keineswegs. Brunetière als Franzose findet zwischen der »inneren« oder »ethnischen« Natur des Franzosen und dem geistigen Wesen des Europäers geringe Unterschiede. Thomas Mann sieht zwischen der Volksnatur des Deutschen, (ebenso und erst recht des Russen) und dem europäischen Wesen einen so klaffenden Unterschied wie zwischen Natur und Geist. Tolstoj ist außerhalb seiner Natur, er ist förmlich von Krankheit geschüttelt, wenn er sich dem Geist überläßt; Goethe muß sich das Weltbürgertum erringen, er muß seine innere Natur bändigen und disziplinieren. Ein andermal, in seiner fingierten Rede »Von deutscher Republik«, stellt Mann diese Disziplinierung als einen Akt notwendiger Selbstaufgabe dar. Er nennt es ein

1) S. 587.

2) Essayband 1925. Darin: »Goethe und Tolstoj«, 1922, Von deutscher Republik« 1923, »Kosmopolitismus«, 1925.

deutsches »Grundgesetz, daß, wer sich verliert, sich bewahren wird, wer sich aber zu bewahren trachtet, sich verlieren, das heißt der Barbarei oder biederer Unbeträchtlichkeit anheimfallen wird«[1]). Die »biedere Unbeträchtlichkeit« erinnert an das skeptische Verhalten des alten Goethe dem »Besonderen« und der »Individualpoesie« gegenüber, die »Barbarei« an die französische Angst vor der nebelhaften Romantik; das »Sich-Verlieren« ist nichts anderes als ein Sich-Hingeben an die allgemeine europäische Geistigkeit, eine Anerkennung humanistischer Klarheit und Ordnung. Mit äußerster Genugtuung verzeichnet es Mann, wenn ein Franzose ihm Klarheit des Denkens nachrühmt, lucidité critique de sa pensée qui est celle d'un moraliste européen. Und er betont, daß er »den Kosmopolitismus oder Europäismus«, der ihn zu einem europäischen Autor machte, »im wesentlichen auf deutsch erlebt« habe, »und daß diese Erlebnisse Goethe, Lichtenberg, Schopenhauer, Nietzsche und Wagner heißen«[2]).

Man sieht, die deutsche Hingabe an »Europa«, eine Hingabe an romanische Form und Ordnung, die in der Gegenwart ihren bedeutendsten Ausdruck in Frankreich hat, diese Hingabe ist durchaus kein Zeichen zu geringer Selbsteinschätzung, sie ist auch kein Verzicht auf die eigene Natur. Nur umgrenzt und geklärt soll die nationale Natur durch den europäischen Geist werden. Zu solchem Verhalten bildet der französische Europäismus nach dem Kriege keinen schwächeren, eher einen schärferen Gegensatz als vordem. Der französische Europäismus als Ganzes genommen ist behutsamer geworden. Er sieht sich nicht nur von Deutschland bedroht (das ihn in Wahrheit ja gar nicht bedroht, sondern umwirbt); er muß auch das revolutionäre Rußland (als seine wahre Bedrohung) abwehren.

Den Werbeschriften Deutschlands hat Frankreich nichts Ähnliches gegenüberzustellen. Zwischen 1919 und 1920 (gleichzeitig also mit dem sachlichen und sympathisierenden Frankreich-Abschnitt in Sternheims »Europa« erschienen drei überaus feindselige und böswillige Deutschlandbücher eines Docteur en philosophie Ambroise Got, der sich genauester Deutschland-Kenntnis rühmte und der französischen Militärkommission in Berlin beigegeben war[3]). Handelte es sich hier nur um nationalistisch französische Politik, so wären diese Bücher in meinem Zusammenhang nicht zu erwähnen. Aber überall suchen sie den Deutschen zu charakterisieren, und überall machen sie ein Zerrbild aus ihm, wobei

1) S. 146. 2) S. 282, 283.

3) L'Allemagne après la débâcle, La Contre-Révolution allemande, L'Allemagne à l'œuvre. (Alles in der Imprimerie Strasbourgeoise.)

Unwissenheit und Haß sich merkwürdig ergänzen. Der Autor findet etwa auf einer Speisekarte »Kaiserfleisch« verzeichnet, das alte harmlose »auf kaiserliche Art« bereitete Gericht und philosophiert über die brutalen und schadenfrohen Deutschen, die ihren ehemaligen Kaiser nun wirklich in Sauerkraut essen wollen.

Ich nenne Gots Bücher noch aus einem andern Grunde. Es fehlt natürlich auch in Deutschland nicht an Verkennungen und Verzerrungen Frankreichs. Zwischen ihnen aber und jenen werbenden und »europäischen« Schriften ist kein Zusammenhang denkbar, ein absoluter Gegensatz liegt trennend dazwischen. Dagegen könnte man manche Äußerung Gots ohne weiteres in das Deutschlandbuch Jacques Rivières hinübernehmen, ich meine: ohne daß in Rivières Buch dadurch ein Bruch der Gesinnung entstünde. Rivières L'Allemand aber steht in der französischen Literatur unbestritten auf der Kontoseite Europas, und der Autor war ein ebenso ernstlich gebildeter wie sittlich tiefer und verantwortungsbewußter Mann, der sich mit bestem Willen um neue europäische Gemeinschaft bemühte. Er leitete nach dem Kriege die europäischste Zeitschrift Frankreichs, die Nouvelle Revue française, und als er 1925 in jungen Jahren starb, feierte ihn Albert Thibaudet in eben dieser Zeitschrift ausdrücklich als L'Européen. Den »Deutschen« nun hatte Rivière im deutschen Gefangenenlager Königsbrück während des Krieges konzipiert und schon 1918 veröffentlicht. Kein Wunder, daß er keine unparteiischen oder gar deutschfreundlichen Betrachtungen enthielt. Aber Jahre danach, als Rivière längst die große Zeitschrift leitete, längst sich beruhigt hatte und an der Beruhigung Europas ehrlich mitarbeitete, wurde eine Neuauflage des Buches nötig. Er gab sich ehrliche Mühe, es umzuarbeiten, zu entgiften, und schrieb dann in einem ehrlichen betrübten Vorwort: Hélas! je n'ai pu y changer que quelques mots. Im Grunde hatte sich seine Gesinnung nicht geändert. Deutschland war ihm 1924 kaum anders als 1918 das Land ohne sichere seelische Grenzen, das barbarisch bewegte, das uneuropäische.

Genau übereinstimmend damit ist die Europa-Definition, die Paul Valéry, der Symbolist, in einem eindeutig klaren, von der Dunkelheit seiner Gedichte abstechenden Universitätsvortrag gibt [1]). Europa liegt für ihn überall da, wo Rom entscheidenden geistigen Einfluß hat, Rom mit seinem antik staatlichen Denken, Rom als Verbreiterin hellenischer Schönheit, Rom als Kirche. Für deutsche oder germanische Art ist in

---

1) Hierzu und zu den Ausführungen über Rivière vgl. den Abschnitt »Europa« in meiner »Modernen französischen Prosa« S. 365—380.

diesem Europa-Gedanken kein Raum. Oder doch nur insoweit Raum, als das bewegt Deutsche sich der festen romanischen Form einfügt.

Diesen Zusatz findet man aber nicht etwa in dem programmatischen Züricher Vortrag. Man muß ihn aus Valérys Dichtungen herausdestillieren. In ihnen ist viel Romantik und somit Deutsches enthalten, aber alles bis zur Erstarrung in parnassische Form gebändigt. Und wesentlicher als in solchen einzelnen programmatischen Kundgebungen wie den mitgeteilten tritt ja doch im unbefangenen Dichten, in der Hingabe an ganz andere Themen, die tatsächliche Eigenart des französischen Europäismus zutage. Da ist es denn charakteristisch, wie sich überall, auch bei den ruhelosesten Neuromantikern, bei denen die ganz durchtränkt sind von germanischen Einflüssen, immer stärker und entschiedener der Wille zu Umgrenzung und Klarheit offenbart, wie alles einer neuen erweiterten Klassik, einem um germanische Elemente bereicherten, aber doch eben dominierenden Latinismus zustrebt. Von André Gide läßt Unruh einen Franzosen mit treffenden Worten sagen: »Unser Erasmus und Erbe von Montaigne. Viele Leute meinen, er irre wie der verlorene Sohn durch die Welt, weil er um sich kein Haus, keine Grenze, kein Nein und kein Ja erdulden kann«[1]). Doch von Werk zu Werk wird dieses »Irren« ein ruhigeres und klareres Suchen. Unruhs Sprecher fügt hinzu: »Aber mir schrieb Claudel: soviel Gide auch irrt, er kann nicht verloren gehen, denn immer treibt ihn weiter die Stimme Gottes.« Formal und inhaltlich immer deutlicher ist es die Stimme lateinischer Gottheit, der Göttin der Vernunft, die ihn leitet und von Montaigne zur französischen Klassik führt. Den Weg zur Klassik in Sprechen und Denken geht auch, vom Expressionismus herkommend, Jules Romains. Und Dichter, die ganz tief ins Irrationale, ins Unbewußte eingetaucht waren, die alle logischen Bindungen der Sprache, alle Fesseln des Verses zerrissen hatten, Männer wie Cocteau, Cendrars, Jacob, finden zu ruhigen festen Sprach- und Versformen zurück und richten sich am dogmatischsten und rationalsten, am thomistischen Katholizismus auf.

Die lateinische Grenze bewahren — wobei ich lateinisch in jenem dreifachen Sinn des Römischen nehme, der aus Valérys Züricher Vortrag spricht —, sie deutlicher ziehen, wo sie neues Gebiet umspannt, um dieses neue Gebiet wirklich zu latinisieren, das ist der gegenwärtige Europäismus Frankreichs. Und Deutschlands Europäismus drückt sich entschiedener noch als vor dem Kriege in Aufsuchen des lateinischen Grenzschutzes aus.

Einen Augenblick der Nachkriegszeit schien Deutschland, vom Westen abgestoßen, nach Osten zu tendieren[2]), einen weiteren Augenblick schien

1) »Flügel der Nike« S. 58-59.

2) Henry Massis' Defence de l'Ocident (1927), den Europabegriff nicht an-

es sich in die Vermittlerrolle zwischen russischem und französischem, östlichem und westlichem Geist hineinzudenken. Hiervon ist noch einiges in Thomas Manns »Bemühungen« zu spüren, so stark westeuropäisch sie auch orientiert sind.

Für den Ausdruck der heute vorherrschenden Gesinnung im Punkte des Europa-Problems darf wohl Bruno Franks »Politische Novelle« von 1928 als besonders charakteristisch bezeichnet werden, ihrer Sprache wie ihrem Gedankengehalt nach.

Die Geschichte des deutschen Ministers, der mit seinen französischen Kollegen an der Mittelmeerküste verhandelt und gleich darauf einem sinnlosen unpolitischen Messerstich zum Opfer fällt, ist dichterisch bei aller Schönheit einzelner Szenen sehr anfechtbar, denn sie ist mehr eine mittelalterliche Allegorie und ein mittelalterliches Exemplum, als ein wirklicher, zu symbolischer Bedeutung gesteigerter Lebensvorgang. Aber in diese Allegorie oder richtiger dieses Mosaik aus Allegorien, das in die ruhigste Prosa gekleidet ist — ihre Vorbilder heißen Goethe und Thomas Mann und sicherlich auch André Gide —, hier hinein hat der Autor alles gelegt und zusammengedrängt, was heute als deutsches Europa-Denken da und dort auftaucht. Zwei Szenen dominieren. Einmal überblickt der Deutsche vom hochgelegenen Ravello die Schönheit des Mittelmeer-Golfes. Und wie sich ihm das beglückte Sehen in Gedanken umsetzt, da denkt er genau bis ins Einzelne Valérys lateinische Europa-Idee. Nur inniger, sehnsüchtiger als der Franzose denkt er sie. Und später zeigt es sich, daß der Deutsche den hellenischen Anteil an Europa gefühlstiefer, romantischer faßt als der ordnende Franzose. Wesentlicher noch, neuer jedenfalls, ist die andere Szene. In einem Riviera-Hotel suchen die beiden Minister Verständigung. Um sie herum ist internationales Getümmel und Negermusik. Und die zwei Männer ersehnen geistigen Zusammenklang zur Verteidigung Europas. »Es ist immer wieder und immer noch einmal die Schlacht von Salamis, die geschlagen werden muß«, sagen sie sich, und heute kommen die Perser »von Westen mit ihrer Unbekümmertheit und ihrem Geld, sie kommen von Osten als ungeheure Woge kollektivischer Uniformität«[1]).

7.

Deutschland und Frankreich als die Verteidiger Europas, als der eigentliche Kern des Erdteils, ja als allein und ausschließlich Europa — gegen diese Vorstellung, die er für anmaßend und engstirnig hält, richtet der

ders fassend als Valéry, rechnet heftig mit diesen östlichen und fernöstlichen Strömungen in Deutschland ab.

1) S. 80 ff.

Spanier Unamuno im Schlußkapitel seines philosophischen Hauptwerkes einen erbitterten Angriff [1]). »Europa! Diese primitive rein geographische Vorstellung haben wir beinahe in einen metaphysischen Begriff verzaubert. Wer, wenigstens wer in Spanien, weiß heute noch, was eigentlich Europa ist! Ich allein habe es als ein »Schibboleth« erkannt . . . Und gehe ich daran zu untersuchen, was unsere europäisch sich Gebärdenden als Europa bezeichnen, so scheint mir oft gar manches außerhalb zu liegen: Spanien zuerst, aber auch England, Italien, Skandinavien, Rußland . . . Und übrig bleibt nur Franko-Germanien mit seinen Annexen und Dépendancen.«

Man erinnere sich an das, was Brunetière den spanischen Nationalfehler nannte. Eben dies, das Zuviel an »Partikularismus«, an »Erdgeschmack«, an abgesonderter Eigenart, sucht Miguel de Unamuno, dessen Bücher heute europäische Geltung haben, gegen Europa zu verteidigen. Europa ist ihm in geistiger und übertragener Bedeutung identisch mit Renaissance- und Aufklärungs-Denken, mit Positivismus, mit ausschließlichem Glauben an die Ergebnisse exakter Wissenschaft. Alldem gegenüber will er den Jenseitsglauben in seiner körperhaftesten, der spanischen Form bewahren, und diesen körperhaften spanischen Glauben hält er für die eigentliche Gabe Spaniens an die Menschheit, für eine ebenso wertvolle oder wertvollere als alle technischen und wissenschaftlichen Erfindungen oder alle philosophischen Systeme, die von andern Nationen hervorgebracht wurden. Aber er besitzt den ungeteilten spanischen Glauben doch nicht völlig, er will ihn nur haben, er muß um ihn kämpfen gegen den europäischen Geist, und so ist sein Philosophieren ein ständiges Ringen und mehr oder minder geschicktes Paktieren mit der europäischen Philosophie, und eben dadurch tritt er, der Verteidiger des spanischen Partikularismus, aus der Enge dieses Partikularismus heraus. »Kosmopolit der Ideenwelt, Europäer, selbst wenn er sich gegen die „Europäisierung" Spaniens wendet«, wird er deshalb mit großem Recht in E. R. Curtius' Einleitung zum »Tragischen Lebensgefühl« genannt [2]).

Ist aber das Europäertum Unamunos ein unzweifelhaftes, so bleibt doch die Frage offen — und für das Recht oder Unrecht meiner Studie ist gerade sie die entscheidende —, ob denn dieses unentrinnbare Europa wirklich nur aus »Franko-Germanien mit seinen Annexen und Dépendancen« besteht. Gerade im Hinblick auf Unamunos philosophisches Hauptwerk könnte die Beantwortung zweifelhaft sein; es setzt sich mit vielen Denkarten auseinander, und Curtius' Bemerkung, daß es »am stärksten vom

1) »Das tragische Lebensgefühl« S. 374—75 der deutschen Ausgabe (München 1925).
2) A. a. O. S. IX.

Idealismus Berkeleys und vom Pragmatismus des William James beeinflußt« sei [1]), erweist sich immer wieder als zutreffend. Gewiß sind Berkeleys und William James' Gedankengänge in mancher Hinsicht als frankogermanische Dépendancen anzusprechen, aber sie besitzen doch entschiedene anders-nationale Eigenarten.

Doch Unamunos Stärke liegt nicht im Philosophieren an sich; er ist ein Philosophie-beschwerter und manchmal -gehemmter Dichter, aber vor allem ein Dichter. Sein eigenstes Wesen tritt dort zutage, wo er, schwankend zwischen Philosophie und Dichtung, sich mehr im freieren Bezirk der Dichtung bewegt. Das ist in seinem eigenwilligen Cervantes-Kommentar, richtiger: seiner Cervantes-Auslegung der Fall, die er »Das Leben Don Quijotes und Sanchos« betitelt hat. Wie ein scholastischer Prediger deutet er die einzelnen Szenen des »Don Quijote« aus und um, bis sie seinen eigenen Gedanken, seine eigene Sehnsucht verkörpern. Und hierbei ist nun dies charakteristisch, daß sich für Unamuno ständig vor den in aller Trübseligkeit derb-lächerlichen Rittersmann des Cervantes die tragikomisch verklärte und belastete Don Quijote-Gestalt der deutschen Romantik schiebt. Er liest seine spanische Dichtung so wenig mehr als allein spanisches Produkt, wie wir den »Hamlet« als allein englische Tragödie lesen: beidemal ist, bewußt oder unbewußt, Deutschland mit im Spiel. Unamuno nimmt seinen Don Quijote leidenschaftlich ernst; Donquijotismus als übersteigerter Idealismus, der die andersgeartete Wirklichkeit zu sich hin zwingt, als Glaube, der Berge versetzt, der aus Windmühlenflügeln richtige Riesen, aus erhaltenen Prügeln wahre Ritterwunden macht, soll spanische Religion werden oder wieder werden — denn immer sieht Unamuno in seinen Helden ein Abbild wirklicher spanischer Menschen von einst, Iñigo Loyolas und der heiligen Teresa de Jesús —, und Sancho, der Knappe, in dem das spanische Volk dargestellt ist, soll sich »donquijotisieren«. Dieses verklärende Ernstnehmen geschieht aber nicht im Sinn der mittelalterlichen Predigt, die einfach und naiv das Komische und Gemeine ins Ernsthafte und Erhabene umdeutet, sondern es ist ganz erfüllt von Eulenspiegelei und romantischer Ironie, womit der Autor seinen eigenen Unglauben, das verhaßte Stück »Europa« im eigenen Herzen zu bekämpfen sucht.

Und wenn Unamuno ausschließlich (soweit ihm das möglich ist, ausschließlich) als Dichter einherkommt, dann erweist sich seine Beeinflussung durch die Romantik, insbesondere die deutsche, mehrfach in erstaunlicher Weise. Am stärksten und vielfältigsten in dem Roman »Nebel«. Formal fühlt sich der Autor auch durch die elastischen Grenzen

1) A. a. O. S. IX.

der Romanform noch zu beengt. Selbst das Einfügen von selbständigen Erzählungen in die Romanhandlung, wie es in der Renaissance-Epik Italiens, Spaniens und Frankreichs beliebt war und von der deutschen Romantik wieder aufgenommen wurde, genügt Unamunos Freiheitsdrang nicht; er will aussprechen, ausmalen können, was immer ihn bewegt; vor allem will er sich in Dialogen und dialogischen Monologen unaufhaltsam ergehen. Auf spanisch heißt der Roman: la novela. Was ich schreibe, spottet er, die Kritik und sich selber ironisierend, ist gar keine novela; es ist »eine nivola«. Die willkürliche Abänderung des Gattungswortes soll die willkürlich geformte Schöpfung von den Pflichten des Romans befreien; »denn dann hat niemand das Recht zu behaupten, ich verstoße gegen die Gesetze der Gattung«[1]. In dieser romantischen Form oder Unform, zu der das Vorwort des fingierten Freundes und das »Nachvorwort« Unamunos stilrein passen, wird die tragikomische Herzensgeschichte eines Traumwandlers erzählt, der an der völligen Inkongruenz der ersehnten und der wirklichen Geliebten donquijotisch scheitert. Einmal, wenn der Held Augusto experimentierend mit der kleinen Wäscherin Rosario spielt und sie ahnungslos zerbricht, befindet man sich durchaus im Fahrwasser der französischen Romantik: hier hat Unamuno eine eigentümliche, doch Zug um Zug deutliche Paraphrase zu Mussets Drama On ne badine pas avec l'amour geschrieben. Aber im übrigen ist immer das spezifisch deutsch-romantische Vorbild deutlich. Immer dominiert die Frage nach der wahren Wirklichkeit, ob sie dem Traum oder der Realität zukomme, und der romantisierte Don Quijote entscheidet sich für den Traum. Den Beschluß bildet ein grotesk tiefsinniger Streich der romantischen Ironie. Augusto will sein glückloses Leben selber beenden. Er reist nach Salamanca und fragt den Professor Unamuno um Rat. Du kannst nicht sterben, erklärt Unamuno, denn du lebst ja nicht wirklich, du bist nur ein Geschöpf meiner Dichtung, nur eine Idee. Empört erwidert Augusto, die Wirklichkeit wohne gerade ihm inne, während der Autor wahrscheinlich nur ein »Phantasiegebilde« sei. Denn »könnte es nicht sein, daß Sie nur ein Vorwand sind, damit meine Geschichte zur Kenntnis der Menschen gelange?« Dozieren Sie selber nicht, »daß Don Quijote und Sancho nicht nur reale Personen gewesen, sondern auch weit realer seien als Cervantes?« Sie haben »außerhalb meiner und der andern Personen, die Sie erfunden zu haben glauben, keine Existenz«[2]. Der über solche Unbotmäßigkeit geärgerte Autor verurteilt nun seinerseits die Romangestalt zum Tode, was einen Umschwung zu neuem Lebenswillen

1) S. 171 der deutschen Ausgabe (Gesammelte Werke, Meyer u. Jessen, München).
2) A. a. O. S. 298-299.

in ihr zur Folge hat. So geht der Streit um die Macht, um den Anspruch auf Wirklichkeit, zwischen dem Dichter und seinem Geschöpf eine ganze Weile höchst geistvoll hin und her, und noch der verstorbene Augusto macht sich in Unamunos Traum triumphierend breit.

»Wer ist das ich selbst? (fragt der Dichter ein andermal) [1]. Wer ist es, der sich Don Miguel de Unamuno unterzeichnet? Das ist auch nur eine meiner Personen, eins meiner Geschöpfe, einer meiner Protagonisten. Und das letzte, innerste, höchste Ich? Dieses transzendente oder immanente Ich? Wer ist dieses? Das weiß Gott allein — wohl gar Gott selbst.« Die Anregung zu solcher Ich-Zerteilung erklärt Unamuno von amerikanischer Seite empfangen zu haben. Aber, sagt er sogleich, er müsse »anders an die Sache herangehen als der Yankee Wendell Holmes« [2], und aus dessen seelenruhiger Dreiteilung der Persönlichkeit in ihr reales Ich, ihr Einbildungs- und Wunsch-Ich und dasjenige Ich, als das sie der Umwelt erscheint, macht er die rastlos ins Unendliche strebende und ihren Frieden in Gott suchende Vielheit der romantischen Seele [3].

Hierdurch unterscheidet sich der tief religiöse und immer im Zustand des Glühens befindliche Unamuno nicht nur von dem Amerikaner der vorangehenden Generation, sondern durchaus auch von demjenigen Italiener seiner eigenen Zeit, mit dem er »Europa« gegenüber ein äußerlich und innerlich sehr ähnliches Schicksal hat, von Pirandello. Auch Luigi Pirandello hat in den Nachkriegsjahren europäisches Ansehen erlangt wie Unamuno — ein mode-artiges aufflammendes und verflackerndes freilich —, auch er ist der deutschen Romantik eng verknüpft. Im Geleitwort zur deutschen Ausgabe des Buches »Einer, Keiner, Hunderttausend« erzählt Alfred Kerr, er habe den Italiener zuerst gefragt, ob er Jean Paul kenne. Und dann nennt er als Pirandellos »fixe Idee«: »die unfixe Welt«

---

1) Prolog zu *Tres Novelas ejemplares y un Prologo*. In der deutschen Gesamtausgabe S. 17 des Bandes »Der Spiegel des Todes«.

2) A. a. O. S. 12.

3) Die Stelle ist geradezu ein philologisches Musterbeispiel für das, was meine Studie als europäische Weltliteratur der Gegenwart auffaßt. In seiner »Amerikanischen Prosa (1863—1922)«, Leipzig 1926, S. 64, weist Walther Fischer darauf hin, »wie die englische Literatur von alters her den Essay mit besonderer Liebe pflegte«, wie ihr die amerikanische Literatur hierin folgt, und wie die [von Unanumo herangezogene] Essayreihe des Oliver Wendell Holmes »den Addisongeist bis in den Anfang unserer Periode herüberrettete«. Der Spanier empfängt also seine Anregung von einem Amerikaner, der selber ein Schüler Englands ist. Und dieser europäisch-amerikanische Keim wird nun in einem typisch deutsch-romantischen Sinn entwickelt — und nicht etwa im Sinn der großen spanischen Mystik, die eine unbekümmertere Gewißheit und festere Umgrenzung ihres Gottes besitzt als das »innerste Ich« Don Miguel de Unamunos.

und »die Zerteilung der eigenen Gestalt«, bescheinigt ihm das Vorhandensein romantischer Ironie und sagt, er habe »alles von einem Lateiner, der in Deutschland gelebt hat«. Dies alles läßt sich, bald mehr, bald weniger, aber einigermaßen immer, aus jedem Roman, jeder Novelle, jedem Drama Pirandellos belegen, und dies alles könnte man genau so von Unamuno aussagen. Aber wenn Unamuno sein Ich oder das menschliche Ich in beängstigende Vielfalt zerteilt, dann sucht er immer das höchste Ich in Gott, und diese brennende Religiosität und das mit ihr verknüpfte ethische Bedürfnis gibt seinem psychologischen Bohren und Zerfasern eine unwiderstehliche Dringlichkeit und läßt ihn in »Tante Tula«, dem spanischsten, und in »Abel Sanchez«, dem menschlichsten seiner Romane, wahrhaftig »in Katakomben der Seele« hinabsteigen [1]) und tragische Größe erreichen. Pirandello dagegen ist ein gottloser Mensch; d. h., ihn quält kein Gottverlangen, und mit einer verzweiflungslosen Skepsis, mit einem weltmännischen, von ihm selber als Reiz empfundenen Pessimismus sieht er den Spielen der »unfixen Welt« belustigt und in behaglichem Gruseln zu. Dabei läßt ihm die geringere Beschwertheit des Gemütes freiere Hand als dem Spanier, und artistisch ist er oft geschliffener, lateinischer, raffinierter. Die Techniken, Themen, Stimmungen der Romantik sind ihm vertraut. Romantische Ironie? Ein schläfriger Leichenkutscher, der gestern noch Droschkenkutscher war, vergißt die andere Art und Bestimmung seines neuen Fuhrwerks und animiert den vorübergehenden Bürger zum Einsteigen. Sehnsucht? Der Buchhalter, der sein ganzes Leben lang wie eine Maschine gearbeitet hat, hört Nachts einen Zug pfeifen; die verdrängte Sehnsucht nach Ferne, Buntheit, Leben erwacht in ihm und stürzt den Erwachenden in Irrsinn [2]). Zerteilung des Ichs? Gengé Moscarda, der wohlgebettete Bankierssohn, wird von der Frage nach dem eigenen Ich, dem wahren und dem wechselnden, unvermittelt überfallen und um seine Existenz gebracht [3]). Wirklichkeit des Realen oder des Traumes und der Idee? »Sechs Personen suchen einen Autor«, und diese dramatischen Gestalten oder vielmehr Konzeptionen — denn es handelt sich um »ein zu verfassendes Theaterstück«, und noch ist der Autor nicht gefunden, der den Charakteren des Dramas ganz gewachsen ist — diese Traumpersonen sind wirklicher als ihr Dichter und ihre Darsteller. Doch gerade hier, wo Pirandello sich einem Lieblingsthema Unamunos am stärksten nähert, zeigt sich auch am deutlichsten der Unterschied der beiden. Wie-

1) Nachwort zu »Tante Tula«, deutsche Ausgabe S. 193.

2) »Zerstreutheit« und »Der Zug hat schon gepfiffen«; Novellen des Skizzenbandes »Geschichten für ein Jahr«.

3) »Einer, Keiner, Hunderttausend«.

viel Raffinement und Esprit steckt in dem schillernden Spiel zwischen der (nach szenischer Angabe) »phantastischen Realität« der sechs Konzeptionen und der fingierenden Realität der Schauspieler! Aber dieses Schillern ist auch das Wesentliche am Ganzen. Und sieht man davon ab und sucht den menschlichen Gehalt des Dramas, so stößt man auf einige theatralisch zugespitzte Jämmerlichkeiten eines pikant zerrütteten Familienlebens, auf Allzumenschliches mehr als auf das einfach Menschliche. Die deutsche Romantik kann auf den Spanier wesentlich stolzer sein als auf den Italiener; ihrer Einflußsphäre aber gehören die beiden Männer mit Haut und Haaren an.

Neigen derart zwei romanische »Europäer« Deutschland zu, so ist ein Engländer oder englisch schreibender Ire, James Joyce, den man gegenwärtig besonders laut als einen der obersten europäischen Autoren preist, im Kern seines Wesens französisch bestimmt.

Ich wies im fünften Abschnitt meiner Studie darauf hin, wie Frankreich in seiner Neuromantik, so sehr es Fremdes aufnahm und sein Gesicht veränderte, die ursprüngliche französische Geistesart dennoch bewahrte, und wie gerade sie zuletzt über alles Fremde triumphierte. Das triumphierende französische Element sehe ich in einem Rationalismus, der sich verstärkt, wo er bedroht wird, und der auch dort im Geheimen wirkt, wo man ihn am wenigsten vermutet. Der Visionär Rimbaud ist ein Schüler der Sensualisten; er erzwingt seine Visionen, er beobachtet sie, experimentiert mit ihnen. Und die neuesten Dichter des Unbewußten, die Rimbaud als ihren Meister anerkennen, treiben buchstäblich Experimentalpsychologie an sich und anderen. Ihre wirrsten und zerrissensten Sätze sind Protokolle des Unbewußten. Psychiatrisches und psycho-analytisches Studium ist bestimmend für sie, und die Lehren Freuds spielen in der französischen Literatur eine größere Rolle als in der deutschen. Jene wirren Sätze sind Ausdruck durchforschter Gedankenflucht. Die Ratio will hinter das Geheimnis des Irrationalen kommen, das Bewußtsein ins Unterbewußte eindringen [1]). Den zerhackten und dunklen Versen dieser Lyriker entspricht der »innere Monolog« der Roman-Autoren. Da werden die Ideen-Assoziationen ausgebreitet, die im Menschen unterhalb und vor der logischen Ordnung und Konzentration fluten, das bunte Nebeneinander und Durcheinander vielfältiger Bewußtseins-Inhalte. Wenn man dies bedenkt, daß es sich also bei den dunkelsten, bewegtesten, irrationalsten, romantischsten Schöpfungen der jüngsten französischen Literatur (der

---

1) Siehe meine Studie »Pythische Lyrik«. Deutsch-französische Rundschau 1928, H. 11.

von gestern, meine ich) tatsächlich um Gedichte und Romane handelt, die so »wissenschaftlich« sein wollen, wie es Zolas Romane sein wollten, dann wundert man sich nicht, daß heute der Weg eben dieser Dichter des Irrationalen, wie gesagt, der Klassik und dem thomistischen Katholizismus zugewendet ist.

Der Ire James Joyce wurde durch seinen Bildungsgang mit diesen Bestrebungen in enge Berührung gebracht. Er hat außer in Dublin in Paris studiert, außer der Medizin die Philosophie, er hat während des Krieges in Zürich, später in Paris gelebt und seinen »Ulysses« zwischen 1914 und 1921 geschrieben. Mit einer pedantischen Genialität sondergleichen (wobei sich Pedanterie und Genialität durchaus ebenbürtig sind) ist hier in einem riesigen Roman alles zusammengefaßt und mit äußerster Konsequenz durchgeführt, was jene wissenschaftlichen französischen Neuromantiker und »Surrealisten« formal und inhaltlich versuchten und anbahnten. Vollkommen veristisch wird ein moderner Alltag, genauer der 16. Juni 1904, vom Morgen bis gegen zwei Uhr nachts geschildert. Mr. Bloom, der Zeitungsagent, ein Mann mittlerer Jahre und durchschnittlicher Geistigkeit, geht seinem Beruf und seinem Vergnügen nach wie immer. Mrs. Bloom, die sehr animalische Gattin und Sängerin, betrügt ihn wie immer; und Stephan Dädalus, ein junger Künstler und Denker, sehnt sich und grübelt und diskutiert wie immer. Aber indem in jedem Augenblick der gesamte Inhalt des Bewußtseins und Unterbewußtseins dieser Menschen ausgeschüttet wird, all ihre Ideen-Assoziationen, all ihr ganzes und halbes Erinnern, und dies, wie gesagt, mit der pedantischsten Konsequenz, mit der letzten wissenschaftlichen Exaktheit und Schamlosigkeit, erhält man tatsächlich ein Gesamt- und Weltbild heutiger Geistigkeit, ein Gemälde, in dem alles chaotisch nebeneinander liegt und durcheinander taumelt, das Chaos selber aber ein Ergebnis der bedeutendsten wissenschaftlichen und artistischen Überlegung ist. Da Joyce seinen Roman »Ulysses« betitelt und auch ein wenig und von ferne (aber höchst bewußt, hierin wie in allem!) die Anordnung der Odyssee und ihren Inhalt teils paraphrasiert, teils parodiert hat, so machen seine Bewunderer den »Homer unserer Zeit«[1]) aus ihm. Passender ist ein Vergleich mit Rabelais. Bei beiden Männern die gleiche Leidenschaft, den gesamten Gehalt ihrer Zeit auszuschöpfen, bei beiden dichterisches und wissenschaftliches Stre-

---

1) Unter diesem Titel hat ihn Iwan Goll in einer hymnischen Skizze der »Literarischen Welt« vom 17. Juni 1927 skizziert. Auch die große bewundernde Studie Bernhard Fehrs (»Englische Studien« Bd. 60, Leipzig 1925-26) führt den Vergleich mit der Odyssee vorsichtig durch. — Der Roman ist englisch in Paris 1922, deutsch in Basel 1925—27 erschienen.

ben gleich stark und sich gegenseitig befruchtend, bei beiden eine absolute und gewollte Geschmacklosigkeit und Formlosigkeit, bei beiden ein gänzlicher Mangel jeder ästhetischen und ethischen Scham in engster Verbindung mit verblüffend grandioser Bild- und Wortkunst, bei beiden eine unendliche Freude am Sprechen, am Spotten, am Parodieren. Bei beiden auch bis zu einem gewissen Grade Verwandtschaft im Weltanschaulichen. Joyce hat einen viele und überviele Seiten langen »inneren Monolog« der Mrs. Bloom an den Schluß gestellt. In einem einzigen endlosen Satz, Gedankenfetzen bei -fetzen, ohne alle logische und syntaktische Ordnung, zieht ihr ihr ganzer, ausschließlich sexueller Lebensinhalt vorm Einschlafen durch das passive Gehirn. Das Ende der mit allen Ausschweifungen der libido belasteten Gedankenflucht und damit das Ende des ganzen Werkes heißt in der deutschen (»von Joyce geprüften«) Ausgabe: ». . . und er konnte meine duftenden Brüste fühlen ja und ganz wild schlug ihm das Herz und ja ich sagte ja ich will Ja.« In dieser maßlosen Bejahung des animalischen Zeugungswillens liegt etwas, das an Rabelais' Hymnus auf »Messer Gaster« erinnert. Rabelais und Joyce berühren sich auch im philosophischen Naturalismus. Aber Rabelais Naturalismus ist völlige Lebensfreude und ist ganz erfüllt vom sichersten Zukunftsglauben und ist eine kompakte, naive und sichere Angelegenheit. Joyce dagegen ist zu ungeteilter Lebensfreude durchaus verdorben; er hat nirgends sichern Boden unter den Füßen, sicheres Ziel vor sich, er kann nichts ergreifen, was er nicht zerfasern muß, er besitzt weniger die ständige Bewegtheit des Romantikers als die Rastlosigkeit des Dekadenten, seine geistigen Ahnen sind die Brüder Goncourt und Baudelaire und Rimbaud, und unter den zeitgenössischen Autoren steht ihm, so rabelaisisch er sonst auch sich verhält, dennoch an trostloser Gesinnung Marcel Proust besonders nahe. Soll eine Aufteilung des gegenwärtigen Europäismus auf »Franko-Germanien« vorgenommen werden, so gehört Joyce fraglos dem spezifischsten französischen Bezirk an.

Meine Beispiele aus Spanien, Italien und Irland wollen zeigen, wieweit solche Aufteilung berechtigt ist. Natürlich haben Unamuno, Pirandello und Joyce auch Eigensprachliches und Eigennationales in die Wage zu werfen — es ist wieder an Brunetière zu erinnern: sie wären ja sonst keine europäischen Schriftsteller, sie brächten sonst Europa keine Bereicherung. Und natürlich ist es also verkehrt, das geistige Europa buchstäblich auf »Franko-Germanien« zu beschränken. Aber dasjenige, was diese untereinander so verschiedenen Männer über ihr nationales Wesen hinausführt und europäisiert, ist nun doch eben das deutsche und französische Moment, dessen eigene Geteiltheit und Verschmolzenheit ich zeigte.

8.

Zwei Menschheitsträume hatte das achtzehnte Jahrhundert gehegt, den rückwärtsgewandten eines goldenen Zeitalters, darin, unverdorben durch Geist und Kultur und gut von Natur, eine glückliche und poetische Menschheit lebte, und den Zukunftstraum einer durch Geist und Kultur über die Schwächen und Spaltungen der Natur hinaus zu friedlicher Einheit und zur Vollkommenheit gelangten Menschheit. Beiden Träumen hatten weltliterarische Neigungen entsprochen; jenem die Freude an primitiven Zeit- und Europa-fernen Volksdichtungen, diesem der Drang zu einem übernationalen, geistig und formal, nach Möglichkeit selbst sprachlich, einheitlichen Schrifttum des Kosmopolitismus und der Aufklärung. Danach hatte die deutsche Romantik, von beiden Träumen genährt und von keinem befriedigt, ohne Glauben an die ursprünglich gute Natur und das Glück der Naivität, ohne Glauben an die schließliche Beglückung durch den Intellekt allein, in ruheloser Sehnsucht nach den verschiedensten Ausdrucksformen der Völker und Zeiten gegriffen und eine wogende Weltliteratur innerhalb der deutschen Dichtung veranstaltet. Und dann war durch Goethe der Begriff einer Weltliteratur aufgestellt worden, die sich aus den dichterischen Sondergaben aller Nationen zusammenzufügen begann, und deren übernationaler und eben weltliterarischer Kern durch den Einklang ästhetischer und ethischer Grundvorstellungen gebildet wurde. Es war dies eine europäische Weltliteratur, deren Anfänge Goethe beobachtete, und die sich in dem seit seiner Begriffsprägung verflossenen Jahrhundert mächtig ausbildete, vielfach gegliedert und von immer zahlreicheren Völkern bereichert, aber in ihrem Herzschlag, wo immer man ihn auch abhört, spürbar »franko-germanisch«.

Meine Studie hat das Nacheinander dieser Entwicklung verfolgt und ihre einzelnen Phasen an einzelnen Autoren und Werken zur Darstellung gebracht. Die Möglichkeit besteht, die Analyse durch eine Synthese zu ergänzen und das gesamte Nacheinander als ein lebendiges Neben- und Ineinander am gleichen Werke wirksam zu zeigen.

Der deutsche Neuromantiker Eduard Stucken, durch seinen Dramenzyklus vom Gral deutlich und eindeutig als Romantiker ausgewiesen, wandte sich während des Krieges von der Gegenwart ab, trug sie mit sich in exotische Ferne und schrieb ihr ein furchtbares Gleichnis in der Romantrilogie »Die Weißen Götter«. Hernando Cortes und seine Spanier sind die »Weißen Götter«, denen das mexikanische Reich zum Opfer fällt, und dieser Untergang einer für sich bestehenden, phantastisch blühenden Welt und die Schicksale der fremden mexikanischen Menschen bilden in

fast höherem Grade den Inhalt der großen Dichtung, als es die Schicksale der Europäer tun. An Stuckens Epos nun hat alles, eines mehr und anderes minder, aber buchstäblich alles mitgewirkt, was ich bisher als nacheinander auftauchende Aspekte des Begriffes Weltliteratur ausbreitete.

Beide weltliterarische Strömungen des achtzehnten Jahrhunderts bemächtigten sich der Ferne, des außereuropäischen Stoffes, der Themen, die zu Gesetz und Üblichkeit der Antike nicht paßten. Voltaire war stolz darauf, die Indianerin Alzire und ihre Angehörigen auf die Bühne zu stellen, und seine Aufklärungsgedanken über Christentum und Toleranz so neuartig einzukleiden. Und für den Herderkreis bedeutete Indianisches etwas Naturnäheres und Ursprünglicheres als eine Hervorbringung Europas.

Eduard Stucken entflieht der europäischen Gegenwart wie ein echter Romantiker, er schwelgt im Anderssein der Ferne, im exotischen Glanz der tropischen Natur.

Doch ob er auch Primitivität in seinen fernen Menschen findet, größere Naturnähe und jene Güte, die dem Kulturmenschen abhanden gekommen, das ist mit Ja und Nein keineswegs zu beantworten. Vielmehr das Ja und Nein früherer Epochen haben sich hier zusammengefunden und Neues gewirkt. Die Indianer Stuckens nehmen sich den Spaniern gegenüber oft primitiv genug aus. Sie haben keine Feuerwaffen, sie können keine Schiffe bauen, sie entsetzen sich vor nie gesehenen Pferden und halten die Berittenen für Dämonen, die Weißen überhaupt für Götter. Aber immer wieder, mit ebenso künstlerischem Farbenprunk wie gelehrtem Aufwand malt Stucken (Flauberts S a l a m m b ô weit überbietend) die überlegene mexikanische Kultur, in die Europa barbarisch zerstörend einbricht. Im ganzen leben diese Amerikaner nicht in einer natürlicheren und nicht in einer künstlicheren Welt als die Europäer, nur in einer anderen, an der es soeben ist unterzugehen, so wie später einmal die Welt ihrer Zerstörer zusammenstürzen wird. Und so wenig die Frage nach der Primitivität eindeutige Antwort findet, ebensowenig auch die Frage nach der Naivität und Güte dieser fremden Menschen. Oft scheinen sie besessen von der raffiniertesten Grausamkeit. Sie schlachten Menschenopfer unter greulichen Torturen, sie essen Menschenfleisch. Aber »unsere Grausamkeit ist unschuldig wie der Duft der Blumen«, sagt Montezuma [1]), und Stucken unterstreicht diese Unschuld. Und wenn er sich ein andermal über das heiße und dunkle Gefühlsleben der Indianer verbreitet, die Tränen vergießen können »über einen toten Vogel« und tanzen beim Anblick gräßlicher Tötungen, setzt er mit unverhüllter Satire hinzu:

1) Bd. I S. 235.

»Die Europäer waren doch anders. In Europa tanzte man damals nicht bei Hinrichtungen« [1]). Oft schafft solche Satire einen Ausgleich, und manchmal scheinen die Mexikaner dabei begünstigt, sie stehn als die Ehrlichern da. Die Spanier entsetzen sich vor einer Tempelpyramide aus abertausenden von Menschenschädeln. »Die Schädelberge Europas liegen unter der Erde, unsichtbar«, sagt ein schwermütiger Soldat [2]).

Schädelpyramide, Menschenopfer und das Essen von Menschenfleisch sind der Religion und dem Kult der Mexikaner verknüpft. Auf diesen Punkt hat Stucken sein entschiedenstes Augenmerk gerichtet, und gerade hier wird jenes Ja und Nein völlig aufgehoben. Wenn das Naive und Poetische im greifbar Sinnlichen besteht, dann sind die mexikanische Vorstellung der Gottheit und der wilde mexikanische Kult naiver und poetischer als das europäische Christentum. Sie sind aber in ihrer poetischen Unschuld voll entsetzlich bluttriefender Grausamkeit. Und wiederum: in all dieser barbarischen Grausamkeit und poetischen Naivität sind sie durch Grundvorstellungen dem Christentum erstaunlich verwandt. Auch die Christen essen den Leib ihres Herrn im Sakrament, so wie es der Mexikaner (der außerhalb des Kultischen kein Kannibale ist) im Fleisch des Geopferten tut, auch die Christen warten auf ihren Erlöser [3]). Besser und schlechter, natürlicher und unnatürlicher, naiver und reflektierender — das alles hat in diesem Hauptpunkt des Vergleiches zwischen den weißen und den roten Menschen keinen Sinn mehr. Aber auch das Anderssein, das sich auf die beiden verschiedenartigen Zivilisationen anwenden ließ, stimmt hier nur noch teilweise. Der Kult der Mexikaner ist ein anderer als der der Christen, ihnen »verzerrt der Teufel das Heiligste im Hohlspiegel«, philosophiert Cortes [4]) — aber dies Heiligste unterscheidet sich doch kaum vom christlich Heiligsten. Und so hat denn Stucken bei aller noch so genauen Betonung der Verschiedenheiten zwischen weißer und roter Menschheit und Kultur doch auch das verbindend Gleiche des Menschlichen ungemein stark herausgearbeitet. Im Lieben und Hassen und in der unentwirrbaren Mischung aus Gut und Böse sehen sich Indianer und Europäer sehr gleich. Wenn es bisweilen den Anschein hat, als ergreife der Dichter Partei gegen die rechtlosen europäischen Eindringlinge, Räuber und Vernichter, die wohl das Menschenopfer abstellen, aber es durch andere Grausamkeiten ersetzen, so sagt er doch auch von den schlimmsten unter

---

1) Bd. I S. 359. 2) Bd. I S. 472.

3) So stark wird dieser Punkt betont, daß sich Gerhart Hauptmann von ihm insbesondere zu zwei dramatischen Gestaltungen (richtiger: Gestaltungsversuchen) anregen ließ: zum »Weißen Heiland« und zu »Indipohdi«.

4) Bd. IV S. 473.

ihnen: »Mochte Abenteuerlust oder Geldgier sie in dies Land gelockt haben, sie hielten sich doch vor allem für Kreuzritter«[1]).

Der Verschmelzung verschiedener Anschauungen und Inhalte des Weltliterarischen entspricht eine Verschmelzung verschiedener Formen. Stucken formt in mancher Hinsicht als Romantiker. Romantisch sind seine Naturbetrachtungen, seine schwermütigen Ergießungen, die oft in schöne, für sich bestehende Prosagedichte übergehen, romantisch ist die Gestalt des bösartigen Narren Madrid und sein gespenstisches Erscheinen vor Cortés, romantisch shakespearisierend sind die tiefsinnig witzigen Begleitreden oder Chorbetrachtungen, die Cortes' Kämmerer den Ereignissen zu widmen pflegt; romantisch ist es, wie in dem tragikomischen Ritter Ordás Zug um Zug die Gestalt des Don Quijote nachgebildet wird, romantisch ist das Einknüpfen von Novellen in die Haupthandlung. Und romantisch ist es, wie die fremden Phantasiegebilde der Mexikaner, ihre Mythen, ihre Erzählungen, ihre Gedichte, ihre Eigennamen wieder und wieder ausgebreitet werden. Aber das geschieht in der geordnetsten und festesten Form, mit einer Ruhe und Genauigkeit, die auch vor pedantischer Exaktheit und Trockenheit nicht zurückweicht.

Und die eindringenden Spanier sind nicht nur oder doch nicht alle nur Abenteurer und Kreuzfahrer, sondern es lebt auch ein gut Teil Humanismus in ihnen. Wenn Cortes in einer Verzweiflungsschlacht den Sieg entscheidet, indem er den mexikanischen Großkönig niederschlägt und seines Goldschleiers beraubt, dann ruft ihm ein Begleiter zu: »Ihr habt gesiegt! Alexanders des Großen Sieg über Darius war nicht wunderbarer!« Eine Weile danach steht Cortes im eroberten Königszelt vor der gefangenen Herrscherin. Er ist ihr nicht gnädig gesonnen, aber bestimmend fällt ihm ein, »daß der Makedonierkönig die Witwe des Darius mit äußerster Zuvorkommenheit behandelt hatte«[2]). Doch Stucken beschränkt sich nicht darauf, den Humanismus historisch mitspielen zu lassen; ihm selber liegt die Antike tief im Blut, und eine der dichterischsten Stellen dieser großen Dichtung, wie sich der Herrscher über das schon ganz verlorene Mexiko zum aussichtslosen Kampf rüstet und von seiner Gattin verabschiedet, steht bei aller Originalität der Abschiedsszene zwischen Hektor und Andromache sehr nahe und ist mit größerem Recht homerisch zu nennen als Mr. Blooms Odyssee.

Hat Stucken derart am Humanismus seiner Konquistadoren buchstäblich teil (mit der eigenen Seele und nicht nur als gestaltender Historiker), so bleibt es wieder auf charakteristische Weise unentschieden, wieweit er einen andern Seeleninhalt des Cortes teilt. Eine Gesinnung, die in Bezug

1) Bd. I S. 320. 2) Bd. IV S. 62, 70.

auf das Wesen der Weltliteratur die allerwichtigste ist, wichtiger als das Verhältnis zu romantischer und klassischer Form, als die Frage nach primitiver Güte oder Sündhaftigkeit. Vor einem geliebten jungen Freunde und mehr noch vor sich selber legt Cortes fast am Ende des ganzen Werkes Rechenschaft über sein Verhalten ab. Warum er all die grausamen Rechtlosigkeiten begangen, und warum er doch nicht, trotz seines unmäßigen Gelüstens danach, all dies Blut für sich selber, für seinen eigenen Thron, für ein freies »Piratenkönigtum« vergossen habe. Sein Traum und Idealbild ist die geeinte und geordnete Menschheit eines Universalreichs; er dient (als widerstrebendes Renaissance-Individuum) dem Kaiser, um der Menschheit zu dienen, er vernichtet die Sonderart der Mexikaner, um der Menschheit zu dienen: »die Menschheit wird wachsen, während die Völker absterben« [1]).

Es bleibt, wie gesagt, unentschieden, ob und wieweit Stucken diesem Ideal einer geeinten und uniformen Weltgeistigkeit beipflichtet, das politischen und literarischen Bestrebungen des kaiserlichen Rom, der Renaissance und des achtzehnten Jahrhunderts entspricht, das dann von Europa verworfen und von Rußland wieder aufgenommen wurde. Schon an einer zeitigen Stelle seines Epos läßt er den mexikanischen Gelehrten und Denker Feuerjuwel »aus einer noch unfertigen Bilderschrift« vorlesen, »worin er seine neugeborenen Gedanken in altheilige Gewänder kleidete« [2]). Da wird erzählt, wie der Gottmensch Quetzalcoatl »das Land der Sehnsucht, Tlillan-Tlapallan, suchend über Gletscher schritt«, einen toten Schmetterling im Schnee fand und aus der Ringzeichnung des Flügelauges erkannte, »daß niemand verdammenswert ist und niemand lobenswert«. Denn dies sei »der Sinn des Falterflügel-Auges: der schwarze, innerste Kreis ist der einzelne Mensch. Ihn umgibt ein blauer Ring; das ist die Hausgemeinschaft, die Sippe. Umkreist wird die von einem grünen Ring: das ist die Volksgemeinschaft, das Heimatland. Hierum legt sich ein gelbroter Ring, der führt den Namen: Menschheit. Und den letzten weißen Ring nenne ich: den Gott von Tlillan-Tlapallan«. Und weiter erklärt der Gottmensch, daß »jedes Wollen und jedes Denken in einem dieser fünf Ringe steht . . . und wer seinem Ring Gutes tut, tut oft daneben Böses den andern Ringen«. Und dennoch sind die fünf Ringe nichts für sich — sie sind bloß Teile eines Falterflügel-Auges. Von all diesen fünf Ringen handelt Stucken mit gleicher Gerechtigkeit und gleicher Ergriffenheit. Die Erkenntnis und die Kunst aber, die ihm die fünf Ringe zum Weltganzen zusammenschließen, sind klassisch-europäisch und romantisch-deutsch.

1) Bd. IV S. 481-81. 2) Bd. I S. 249-50.

SYSTEM-PHILOSOPHIE ODER LEBENS-PHILOSOPHIE?

VON

OSKAR EWALD (WIEN).

Die akute Krise der Gegenwart hat sich auch der Philosophie bemächtigt. Das Vertrauen nicht allein in ihre bisherigen Ergebnisse und Methoden, sondern überhaupt in ihre Kraft, Erkenntnis und Wahrheit zu spenden, ist schwer erschüttert. Wieder ist ihre Existenz in Frage gestellt.

Freilich, nicht von der naturwissenschaftlichen Denkweise, nicht von Skepsis und Relativismus geht, wie vor nahezu einem Jahrhundert, jetzt die Welle des Zweifels und Mißtrauens aus, sondern eher von der entgegengesetzten Seite. Der philosophischen Welterfassung und Weltanschauung tritt ähnlich wie im Ausgange der Antike die religiöse gegenüber; wenn hier Religion in dem weiten Sinn genommen wird, in welchem sie die mystisch-metaphysischen, gnostischen und ethischen Bestrebungen der Zeit in sich faßt. Gemeinsam ist ihnen — bei aller verwirrenden Vielfältigkeit und Verschiedenheit im einzelnen — eine gewisse Richtung aufs Unmittelbare, ein Hang, den Knoten der Problematik durch gläubige Hingabe an letzte Gewißheiten oder durch tätige Verwirklichung derselben zu durchhauen. Man geht weniger von der Frage als von der Antwort aus. Und wieder sucht man diese nicht in logischen Formeln, sondern in lebendigen Kräften, mit denen man sich zu verbinden trachtet. Man strebt über den Gedanken hinaus zur Wirklichkeit. Nicht bloße Lösung, sondern Erlösung ist das Ziel. Nicht also, weil man an der Wahrheit überhaupt verzweifelt, bezweifelt man das Recht der Philosophie; vielmehr weil man sich der Wahrheit auf einem andern unmittelbareren Wege zu versichern glaubt.

Dennoch vollzieht sich diese Krise und Wandlung nicht restlos *gegen* die Philosophie, sie kommt sogar einem bestimmten Typ derselben zugute; jenem, den man als *Lebens-Philosophie* zu bezeichnen

pflegt und der vielleicht noch richtiger Impuls-Philosophie genannt würde. Im Gegensatz zur systematischen Philosophie, die durch die gegenwärtige Geistesrichtung besonders an Kredit verloren hat. So zeitgemäß dieser Gegensatz nun sei, er ist im Grunde uralt, eigentlich ebenso alt wie die Philosophie selbst. Dieselbe läßt sich, wenn wir ihr ein geometrisches Sinnbild suchen, weniger einem Kreis vergleichen, der in seinem Mittelpunkte zentriert ist, als einer Ellipse, die auf zwei Brennpunkten beruht. Die beiden Brennpunkte nun heißen: System und Impuls. Ehe wir in eine genauere Erläuterung dieses Faktums eingehen, haben wir, im Bilde verbleibend, noch folgendes grundsätzlich hinzuzufügen. Es ist das der Philosophie notwendig innewohnende Bestreben, den Abstand der beiden Brennpunkte, die Exzentrizität, nach Möglichkeit zu verringern, ja, ginge es, gänzlich aufzuheben, mithin die Ellipse in einen Kreis zu verwandeln. In diesem Streben entfaltet sie ihr Tiefstes und Eigenstes, bietet sie den Höchstgehalt schöpferischen Könnens auf; mit dem Ergebnis freilich, das Moment des Widerstandes im gleichen Maße wachsen zu sehen. Es ist die immanente Tragik der Philosophie, sich zu einer unendlichen Bewegung, einer Bewegung ins Unendliche zu verurteilen; sie steckt sich ein Ziel, das mit den Mitteln der Philosophie nicht erreicht werden kann.

Wir haben den Vorteil, zunächst an eine altehrwürdige, fast banal gewordene Einteilung anknüpfen zu können, die der Philosophie in eine theoretische und eine praktische. Sie entspricht jenen beiden Brennpunkten, dem Motiv des Systems und dem des Impulses fast haargenau. Die Grundfrage des theoretischen, systematischen Philosophen lautet: Wie ist die Welt beschaffen? Oder auch: Was können wir von der Welt erkennen? Die Frage des Praktikers — wir dürfen ihn auch den Impuls- oder Lebens-Philosophen nennen: Was sollen wir tun [1]?

Versuchen wir nun in einigen Strichen eine nähere Charakteristik! Die Systemphilosophie erfaßt die Welt als ein einheitliches Ganzes; vielleicht empfiehlt sich hier am besten das Gleichnis einer in sich geschlossenen, »wohlgerundeten« Kugel, wie sich schon Parmenides seiner bedient hat. Hier ist jedes Stück, jeder Teil, jede Schicht eindeutig auf den Mittelpunkt bezogen. Das Sein wird — in Analogie mit dem geometrischen Raume — als homogen und isotrop betrachtet. Jedes seiner Elemente ist darum grundsätzlich gleichwertig und muß sich dem Ganzen in restloser Zu-

1) Weniger geeignet ist, wie sich zeigen wird, die gerade in der neueren Philosophie sehr geläufige Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit für die Zwecke unserer Untersuchung; da das Motiv des Impulses nicht allein auf den abstrakten Wert sondern auf seine konkrete Verwirklichung gerichtet ist.

ordnung einfügen. Dementsprechend ist die Methode des Systemphilosophen eine streng begriffliche, logisch-korrekte; wie die Glieder einer soliden Kette reihen sich die einzelnen Sätze zum Ganzen der Darstellung. Anders der Lebensphilosoph. Ihn interessiert in der Regel eine ganz bestimmte Seite der Welt, der er sich dann zumeist mit einer gewissen Einseitigkeit und Ausschließlichkeit zuwendet; nicht, als ob er über alles andere hinwegblicken müßte: aber er sieht es, seinem Standort gemäß, in verkürzter, wenn nicht gar verzerrter Perspektive. Die Welt steht ihm mithin nicht als homogene Einheit gegenüber, sondern sie erscheint ihm an einzelnen Punkten gewissermaßen mehr seins- und werthaltig. Der eine fühlt sich von der Frage nach dem Wesen von Gut und Böse mächtig angezogen (Nietzsche), ein anderer vom Geschlechtsproblem (Weininger), wieder ein anderer von Rassefragen, ein Vierter vom Phänomen des Krieges usw. Daß wir ungeachtet solcher Lokalisierung und Einschränkung doch von Philosophie und nicht von Einzelforschung sprechen und zu sprechen das Recht haben, bedingt die Art der geistigen Einstellung, die doch irgendwie auf das Ganze geht, es im einzelnen gleichsam transparent werden läßt. Aber die Methode ist begreiflicherweise keine systematische, die Form der Darstellung zumeist eine losere, aphoristische oder rhapsodische. Ist die Gefahr des Systematikers der Pedantismus, so heißt die des Lebensphilosophen der Dilettantismus. Der Systemdenker ist durch strenge Objektivität, durch unerschütterliche, fast möchte man sagen, tödliche Ruhe und Sachlichkeit gekennzeichnet; der Impulsdenker oder Lebensphilosoph ist der leidenschaftlich Bewegte, der Welt- und Schicksalsverstrickte. Dort wird man an Kant oder Hegel, hier an Nietzsche zu denken geneigt sein.

Nun ist der Weg für noch grundsätzlichere Betrachtungen freigelegt. Im Wesen des Systems liegt es, die Welt als geschlossene Einheit, Ganzheit, richtiger Allheit zu fassen, in der sämtliche Teilinhalte einsinnig und eindeutig enthalten sind. Die ungeheure Mannigfaltigkeit des Gegebenen soll idealen Falles durch eine Universal- und Totalformel umspannt und ausgedrückt werden Dies Ideal ist eigentlich kein andres als das der vollendeten Wissenschaftlichkeit. (Laplacesche Weltformel). Je mehr wir uns ihm annähern, um so weniger Überraschungen kann es für uns mehr geben. In der Weltgleichung ist alles, das Kleinste wie das Größte, vorweggenommen.

Im Wesen des Impulses liegt das gerade Gegenteil: die immerwährende Überraschung, das stete In-Staunen-setzen durch Neues und Unerhörtes. Schöpfung ist etwas ganz anderes als Wiederholung; schon jede echte Tat ist ein Original, ist Setzung von Erstmaligem, nicht Kopie oder Fort-

setzung. Der Impuls-Denker steht mit seinem vollen Einsatz dafür, daß es Neues unter der Sonne gibt. Er bietet dem Systematiker Trotz, der alles schon im voraus zu besitzen und zu wissen behauptet.

Der Grundgegensatz, an dessen Überwindung das Schicksal der Philosophie hängt, drückt sich am besten in der Form der folgenden Antinomie aus.

These der System-Philosophie:

Philosophische Erkenntnis ist allein möglich unter der Voraussetzung eines absolut konstanten Seins, seiner Invariabilität durch das Ich. (So hat etwa — um uns einer sehr vagen Analogie zu bedienen — eine photographische Aufnahme die Unbewegtheit des Objektes während der Aufnahme selbst zur Bedingung.)

Antithese der Impuls- (Lebens-) Philosophie:

Der philosophische Impuls ist unmöglich vom Boden der These aus. Er ist allein möglich und sinnvoll unter der Voraussetzung einer Variabilität des Seins durch das Ich. Er fordert, daß die Welt an und für sich nichts eindeutig Bestimmtes ist, sondern erst der Bestimmung und Gestaltung von unserer Seite wartet.

Zur genaueren Erläuterung der Antinomie ist nun noch einiges zu bemerken. Zunächst, daß es sich hier um folgenden Grundgegensatz handelt. Für den System-Denker (These) verhält sich das Ich — und deshalb auch der von ihm getragene und erfüllte Impuls — zum Sein wie der Teil zum Ganzen. Die Gesetze und Prinzipien des Ganzen gelten aber für jeden seiner Teile. Der Teil kann sich innerhalb des Ganzen verändern und er kann auf andere Teile verändernd einwirken, doch kann er nicht das Ganze als Ganzes umwandeln und aus den Angeln heben. Eben dies aber ist es, was der Impuls-Denker (wenn er seinen Namen verdient) beansprucht. Ihm gilt das Ich daher nicht als ein bloßer Teil und Element des Seins, sondern als eine eigenwertige und selbständige Potenz, die Macht über das Sein hat (Antithese).

Man suche nicht diesen Anspruch herabzudämpfen, um die Herbe des Widerstreites zu sänftigen. Das Motiv des Impulses ist ein absolutes und kein bloß relatives. Ich betone nochmals: hier handelt es sich um Schöpfung im reinen und strengen Sinne und nicht um Wiederholung. Wenn aber die Grundverfassung des Seins ein für alle Male festgelegt ist, dann kann es dergleichen überhaupt nicht geben. Dann ist ja schon alles da, vielleicht nicht gerade unter der Sonne, sondern vorerst noch im Schoße der schützen-

den Tiefe, aber die ganze Arbeit beschränkte sich auf ein Von-der-Stelle-rücken, Heben und zutage Fördern von Etwas, das doch jedenfalls schon vorhanden ist. S c h a f f e n ist mehr, ist etwas ganz anderes. Es ist wirklich der geheimnisvolle Übergang vom Nichts zum Etwas, der Zaubersprung, die Urzeugung, der »Actus purus«. Bloße Umlagerung, Umschichtung, Umordnung ist noch keine Schöpfung, auch wenn dadurch das Unterste zuoberst, das Oberste zuunterst gekehrt wird. Der philosophische Impuls hat absoluten Charakter, er befriedet sich nicht in der kulturellen, menschlich-geschichtlichen Sphäre, er läßt sich nicht am S c h e i n des Neuen genug sein, das aus tieferer, metaphysisch-kosmischer Perspektive geschaut, sich doch als ein Altes, Urgewordenes, Urbedingtes und daher Uranfängliches entschleiert. Damit wäre ihm die Schwungfeder gelähmt und er verdammt, im Staube zu kriechen oder sich doch nur um ein Geringes über den Boden zu erheben. Der philosophische Impuls ist über das Menschliche hinaus ins Kosmische gerichtet; das unterscheidet ihn von Impulsen, die wie der wissenschaftliche, der technische, der ökonomische, lediglich auf begrenzte Teilgebiete gehn. Kein wahrer Philosoph hat sich je damit begnügt, nur im Sichtbaren und Erscheinenden, nur für es zu wirken. Wenn Nietzsche neue Werttafeln verheißt und den Übermenschen verkündet, so hat er damit in gewissem Sinne bloß das Geheimnis aller praktischen Philosophie ausgesprochen: schöpferisch am Menschentypus zu bauen, ja, ein Werk zu verrichten, dessen Wirkung die letzte Tiefe des Weltengrundes, die Substanz des Seins erreicht und erschüttert.

Und dadurch trifft die Philosophie den Menschen im Kerne seines Wesens. Denn es ist sein innerstes Bewußtsein, mit dem, was er tut oder läßt, nicht bloß der Gesellschaft und sich selbst, sondern dem W e l t a l l v e r a n t w o r t l i c h zu sein. Er ist nicht von ohngefähr da, vielmehr spürt er, daß tiefste Notwendigkeiten ihn gerufen haben; die Dinge ringsum, stumme Zeugen seiner Existenz, blicken erwartend auf ihn. Der Kosmos selber, der unendliche, hat seiner geharrt. Ein Wort, eine Tat der Entscheidung ist ihm abgefordert. Nur so rechtfertigt sich zugleich der Begriff der W e l t g e s c h i c h t e, der sonst sinnwidrig wäre. Dem Menschen ist Höheres und Höchstes anvertraut. Er ist der Atlas, der die Erd-, ja die Weltlast auf den Schultern trägt. Das ist nicht Überhebung und Größenwahn, sondern demütiger Dienst, Erfüllung einer Sendung und Berufung.

Ich weise hier auch auf Schopenhauers Metaphysik der Erlösung hin. Der Impuls mag hier mehr ins Negative gewendet sein; immerhin, er hat absoluten Charakter. Dem vollkommen Erlösten soll es möglich sein,

durch radikale Willensverneinung den Weltwillen selbst aufzuheben und zu vernichtigen. Zugleich zeigt sich an dieser Philosophie in schier unübertrefflicher Weise, wieweit sich System und Impuls voneinander verselbständigen, gegeneinander e n t z w e i e n können. Der systematische Faktor Schopenhauers ist sein Voluntarismus, seine Willensmetaphysik. Sie legt allem Sein und Werden, dem menschlichen wie dem tierischen, der Pflanze wie dem Kristall, dem Lauf der Ströme wie dem Zuge der Wolken und dem Kreisen der Sterne ein blindes, zweck- und sinnloses Wollen zugrunde. Wie kann aber aus einer solchen Willenswelt sich der Impuls des Gegenteils, des Nicht-mehr-wollens, Nicht-mehr-seins gebären? Ungelöster und unlösbarer Widerspruch, der die Einheit eines scheinbar festgefügten Systems in der Mitte sprengt. Schon der Pessimismus bedeutet, genauer besehen, einen solchen. Er ist doch Ausdruck eines Protestes. So sollte es nicht sein! Diese Welt ist die schlechteste aller Welten! Sie sollte anders sein als sie ist — oder aber, sie sollte gar nicht sein. Dieser Protest hinwiederum ist offenkundig Ausdruck eines Impulses, der sich mit dem Sein nicht zufrieden gibt, der wider den Stachel des Seins löckt. So kann er nicht selbst dem Sein entsprungen sein.

Wir haben bisher indessen höchstens halbe Arbeit geleistet. Denn bei der Gegenstellung von System und Impuls kann es nicht sein Bewenden haben. Wir sind uns gleich zu Beginn dieser Betrachtungen darüber klar geworden, daß die Philosophie ihre Exzentrizität aufzuheben trachtet. Sie will ein einheitliches Ganzes bilden, dessen Glieder der theoretische und der praktische Teil sind. Jede ernst zu nehmende Weltanschauung ist der Versuch einer solchen Synthese und Vereinigung. Gerade wenn wir die großen Linien in der Entwicklung der Philosophie ins Auge fassen, finden wir dies immer wieder bestätigt. Der Philosoph ist einer, der neue Werte aufstellt, der neue Lebensformen prägt, der mit tiefstem Einsatz am Werden eines neuen Menschentypus arbeitet: Pythagoras, Sokrates, Platon, Augustinus, Giordano Bruno, Spinoza, Pascal, Kant, Fichte, Schopenhauer, Nietszche. Aber er ist doch zugleich und vor allem einer, der die Welt zurecht d e n k e n, sie in ein Netz von Begriffen einfangen, in einer logischen Formel einigen will. Schon sprachlich kommt dies zum Ausdrucke. Philosophie heißt in wörtlicher Übertragung L i e b e z u r W e i s h e i t. Weisheit ist das Grundwort. Sie deutet, wenn schon nicht restlos, auf die theoretische, systematische Seite hin; in der Liebe gibt sich das Moment des Impulses in unzweideutiger Weise kund. Die antiken Philosophenschulen sind immer zugleich Schulen des Lebens gewesen. Die Philosophie verkümmert, wenn der praktische Impuls eine Schwächung erfährt. Aber sie verfällt auch, wenn ihre systema-

tische Kraft, der Bauplan, die Architektonik des Gedankens zusammenschrumpft.

Zunächst hatten wir die beiden Grundmotive, System und Impuls, reinlich zu unterscheiden, um damit das Verständnis für die notwendige innere Spannung des Philosophierens zu gewinnen. Unterscheidung aber bedeutet mitnichten Trennung. System und Impuls sind so wenig getrennt zu halten, daß sie vielmehr wechselweise aufeinander hinweisen. These und Antithese jener Antinomie verharren nicht etwa in absoluter Ausschließlichkeit und Gegensätzlichkeit. Sonst wäre eine Synthese überhaupt unmöglich. Sondern es verhält sich so, daß beide sich einer Ergänzung und Berichtigung durch ihren Widerpart bedürftig erweisen, eine solche aber auch von sich aus fordern. So vollzieht sich ungeachtet des grundsätzlichen Widerstreites eine Hinwendung jedes Teiles zum andern.

Es handelt sich hier um eines der merkwürdigsten Verhältnisse der Verschlingung und Durchdringung feindlicher Mächte, das wie kaum ein anderes in letzte Tiefen des geistigen Lebens und der Welt hinabzublicken gestattet. Das Bild des Ringkampfes ist dem Bilde der Umarmung ja schon äußerlich sehr ähnlich, und es bedarf oft bloß ein Geringes, um auch innerlich die eine Situation in die andere hinüberzuführen. So nennt der Volksmund mit gutem Grunde die Auseinandersetzung zweier Gegner ein »Zusammenwachsen« derselben. Ganz allgemein liegt es in der Idee der Synthese, den antipolaren Elementen nicht von außen aufgenötigt zu werden, sondern organisch aus ihnen selbst zu erwachsen.

Wir versuchen das hier zu zeigen, indem wir uns diesmal in umgekehrter Reihenfolge, also von der Antithese zur These, vom Impuls zum System bewegen. Die Philosophie des Impulses, mag sie noch so extrem gerichtet sein, sieht sich genötigt, den Systemfaktor in sich aufzunehmen. Das Sollen und Wollen wird, so sehr es sich dem Sein entgegenstemmt, doch irgendwie im Sein verankert. Man beachte: die höchstgespannte Forderung — und gerade sie — wird in der Regel damit verantwortet, daß sie allein einer tieferen und tiefsten Schichte der gegebenen Welt Rechnung trägt. Vom Menschen wird Überwindung der Selbstsucht und Genußgier verlangt, weil der Wirklichkeit gegen allen Schein, der von ihr ausgehen mag, ein geistiger Charakter zugesprochen wird. Andrerseits ist der Epikureer regelmäßig Materialist, begreiflicherweise: in einer Welt, deren innerste Substanz eine geist- und seelenlose Materie ist, versteht es sich fast von selbst, daß auch der Mensch vor allem dem Leibe fröhnt. Ganz allgemein haben wir ein tiefes Bedürfnis, für das, von dem wir fordern, daß es erst w e r d e , eine Begründung in dem, was s c h o n i s t , zu finden. Irgend-

wie kommen wir sonst von dem Gefühle nicht los, daß es gleichgewichtslos im leeren Raume schwebt; so aber wird ihm fester Boden dargereicht, worin es Wurzel schlagen kann. Schon im Wort und Begriff der Begründung liegt solch unverkennbare Beziehung auf ein Haben und Fassen des Grundes. Eine Art geistigen Heimwehs und Heimwollens gibt sich darin kund; die Scheu davor, mit seinem »Ich will« oder »Ich soll« wie entblößt und in frierender Einsamkeit dazustehn inmitten eines ungeheuren, ungeheuer fremden und unheimlichen Weltalls; das Sehnen nach den schirmenden und schützenden Gewalten des großen Urseins, nach Geborgenheit und Umfriedung im Schoß der großen Mutter. Es ist wie ein instinktives, naivtriebhaftes Verlangen nach Rückendeckung und Sicherung im Momente des Vorstoßes selbst, die freilich die Kraft des Vorstoßes zu dämpfen und in eine rückläufige Bewegung zu verwandeln droht. So beruft sich auch Nietzsche, der große Um- und Neuwerter, auf den Machtcharakter alles Seins; die Fäden werden deutlich sichtbar, die von Schopenhauers Willensmetaphysik zum Übermenschen verlaufen. Wenn dem nun allerdings gegenübersteht oder gegenüberzustehen scheint (was wir übrigens gerade im Falle Schopenhauers vorhin sichtbar gemacht haben), daß Impuls und System einander sogar widerstreiten können, daß zum Beispiel theoretischer Materialismus sich manchmal mit praktischem Idealismus paart, so läßt sich auch diesem Einwande die Spitze abbiegen. Irgendwo handelt es sich dann zumeist um eine fundamentale Unklarheit oder Zwiespältigkeit; entweder es stimmt nicht so recht mit dem Materialismus oder mit dem Idealismus. Denn, mögen wir System und Impuls noch so reinlich auseinanderhalten müssen, in jener mittelpunkthaften Tiefe streben sie gleichwohl zueinander hin, die Pindar mit dem großen Worte trifft: Werde, was du bist! So gibt es denn auf der andern Seite auch keine Systemphilosophie, in der nicht der Impuls lebendig und sogar führend wäre. Jede Philosophie wertet und sie wertet nicht bloß irgendwo und beiläufig, sondern in zentraler Weise, in einer für sie selbst schicksalshaften Bedeutung. Nichts aber, das den Namen Wert rechtens trägt, läßt sich einer Welt faktischer Gegebenheiten, einem wohlgeordneten Seinszusammenhang, rest- und klaglos eingliedern. Mit jedem Wert verknüpft sich ein »Du sollst!«, mit jedem »Du sollst!« eine kontrastierende Gegenüberstellung zu dem, was ist. Das eben ist der tiefe und untilgbare Unterschied zwischen der Unruhe des Philosophen und der Befriedung des wissenschaftlichen Forschers; wobei noch dahingestellt bleibe, wieviel von philosophischen Wert- und Forderungselementen auch den Wissenschaften insgeheim oder offen sich mitteile. Gegen die ebenso überspannten wie unduldsamen Ansprüche des

Systematikers zeugt jedenfalls die in den letzten Jahrzehnten befestigte Einsicht, die nunmehr zum gesicherten Bestande unserer Erkenntnisse zählt, daß der Begriff der Tatsache überhaupt keine so völlige Isolierung und Verselbständigung erlaubt; daß er — und nicht nur an seinen Rändern und Grenzen mit dem der Deutung und damit auch der Wertung zusammenfließt. Es gibt nichts schlechthin Objektives und Gegebenes; alles ist auch ein Erarbeitetes, Erwirktes, Ermächtigtes; für alles ist mindestens mitbestimmend, daß und wie es geschaut wird. Die reine Tatsache ist eine Fiktion; vollends ist es eine Welt der reinen Tatsachen, wie sie namentlich der Positivismus in seinen verschiedenen Spielarten gerne verficht. Das bedeutet nicht bloß einen Abzug an den Forderungen des absoluten Systems, vielmehr trifft es dieses im Innersten. Sein ganzer Grundplan und Aufriß, das mithin, was ein System allererst zum System macht, zeigt sich schon von außersystematischen Gesichtspunkten beherrscht. Das ist auch der Grund dafür, daß sich kein System bisher als das absolute und endgültige hat behaupten können; daß es nicht ein System, sondern viele Systeme gibt; obschon das recht eigentlich im Widerspruche zum innewaltenden Prinzip der Systematik steht. Es gibt Systeme, weil es Impulse gibt, weil es noch nicht gelungen ist, sie insgesamt auf einen einzigen allbeherrschenden, zentralen und totalen Impuls zu vereinigen. Und so verrät jedes System, in der Tiefe geschaut, den Impuls seines Urhebers. Vor allem der Ansatz ist hier entscheidend; wie dieser gewählt ist, von welchem Punkte aus das Weltbild aufgerollt, unter welche leitenden Perspektiven es gestellt wird, das bestimmt den Aufbau des ganzen Systems. Eben darum ist es in ihm selbst noch nicht enthalten, geht es ihm notwendig voraus. Ob man das Recht habe, von voraussetzungsloser Wissenschaft zu sprechen, mag hier noch dahingestellt bleiben; eine voraussetzungslose Philosophie im Sinne reiner Theorie gibt es überhaupt nicht. Nur aus der Verschiedenheit der Urimpulse erklärt sich die tiefe Verschiedenheit der Weltkonzeptionen; erklärt sich, daß der eine im Geiste, der andere in der Seele, ein dritter in der Materie das Wirkliche zu entdecken glaubt; erklärt sich der Optimismus des einen, dem die Welt als die beste, der Pessimismus des andern, dem sie als die schlechteste aller möglichen Welten erscheint, der Indifferentismus eines dritten.

So haben wir die Antinomie von Stufe zu Stufe verfolgt. Wir sehn, wie sie sich kompliziert und potenziert, wie sich der Antinomie des ersten eine solche zweiten Grades überlagert. These und Antithese, System und Impuls, streben gegeneinander, in diesem Gegenstreben zugleich wieder

eine geheime Anziehungskraft, eine Tendenz wechselseitiger Durchdringung und Einigung offenbarend. Gerade in dieser Annäherung aber wird erst die ganze Tiefe und Schärfe des Widerstreites manifest. Wir haben hiefür nur an das Frühere anzuknüpfen und es folgerichtig weiterzuführen. Die Antinomie von System und Impuls birgt in ihrem Grunde die von Sein und Ich. Vom Standpunkte des Systems ist die Welt irgend etwas, sie ist jedenfalls und von dieser Bestimmtheit und Eindeutigkeit ihres Seins ist auch das Ich umklammert: es bleibt ihm keine Wahl, als sich ihr restlos einzufügen. Vom Standpunkt des Impulses besteht diese Eindeutigkeit des Seins nicht, es erhält seine Bestimmtheit erst durch das Ich; der plastischen Masse vergleichbar, die ihre Form von der Hand des Bildners empfängt. Die Tragweite dieses Gegensatzes erhelle aus folgender Betrachtung. Nehmen wir an, der Systematiker habe recht. Als Spiritualist oder als Materialist. Im ersteren Falle sei also die Welt geistiges Sein. So ist es notwendig auch der Mensch, als ein Stück von ihr. Alles, was je und je von ihm ausgeht , sein Denken und Handeln, muß demgemäß seine Wesenheit bezeugen. Wie kann es da einen Sturz aus dem Geiste, eine Versündigung an ihm geben? Wie kann ein Zweifel an seiner Allmacht oder gar eine Verneinung seiner Wirklichkeit aufkommen? Der wirkliche Geist-Mensch könnte seiner Grundqualität mit keinem Athemzuge seiner Existenz treulos werden. Die Erfahrung zeigt uns ein anderes Bild. Der reine systematische Spiritualismus oder Idealismus wird durch die Tatsache widerlegt, daß es theoretische und praktische Materialisten gibt. Dasselbe gilt nun aber auch — mutatis mutandis — für den Materialismus oder gegen ihn. Wenn alles Materie ist, so ist es wiederum unerläßlich, daß sich dies durch alle Kundgebungen der Welt hindurch bezeugt. Idealisten oder auch nur Skeptiker sind auf diesem Boden unverständlich. Woher denn überhaupt der philosophische Eigensinn, wenn der Sinn wie das Sein von Anbeginn und schlechthin unabänderlich geprägt ist? So oder so — die Welt ist in beiden Fällen ein fait accompli, ein volllzogenes Faktum, mit dem wir uns schlecht und recht abzufinden haben. Die wichtigsten Entscheidungen sind gleichsam hinter unserem Rücken gefällt und ausgeführt worden; wir haben das Nachsehn; wir sind gar nicht selbständige Agenten, sondern eher wie Marionetten in der Hand eines allmächtigen Drahtziehers — ob dieser nun der Weltgeist oder die Weltmaterie heiße. Es ist auch gar nicht einzusehen, wie wir uns dagegen sträuben und empören, wie wir diese Sachlage auch nur als eine erschütternde und tragische empfinden sollten. Restlos aus der Ursubstanz gefügt, würden wir sie so restlos und unwiderstritten zum Ausdrucke bringen wie das Sandkorn den Stoff, daraus es gebildet

ist. Es ist in dieser Hinsicht auch kein wesentlicher Unterschied zwischen Monismus und Dualismus. Denken wir uns im Sinne einer Zwei-Substanzen-Lehre die Welt aus Geist und Materie gemischt, nun, so ist es auch der Mensch; er hat dann erst recht nicht die Wahl, sich zwischen Materie und Geist zu entscheiden. Hat er sie aber dennoch, so ist durch die Übermacht des Impulses das System zum leeren Popanz geworden. Denn der universale Determinismus, den wir als Prinzip der Systematik erkannt haben, schließt die Möglichkeit freier Bewegung aus, er macht, daß es nur eine gebundene Marschroute geben kann.

Auch ist auf diesem Boden der Streit der Meinungen, der Kampf der Weltanschauungen unverständlich. Wenn der Materialismus die Wahrheit ist, welchen Zweck hat es dann noch, die Materie philosophisch zu begründen und zu beweisen? Beweist sie sich dann nicht selbst? Widerlegt sich jede andere Annahme nicht selbst? Und wie? Verrät die Heftigkeit, ja, Erbitterung, mit der solche Kontroversen geführt zu werden pflegen, die latente oder offene Neigung, vom Sachlichen ins Persönliche umzuschlagen, nicht, daß es sich im Grunde um etwas ganz andres handelt als um die Austragung theoretischer Differenzen, nämlich um den Gegenlauf von Willensrichtungen, um den Konflikt von Impulsen, deren Erfüllung sich nicht allein auf das Individuum und die Menschheit, sondern auf das Weltganze bedeutungsvoll auswirken muß?

Es ist der Widerstreit von Sein und Ich, der also hinter der Antinomie des Systems und des Impulses sichtbar wird. Das Sein, das ist das granitne Urgestein, das Massiv der Realität, das unversehrbar von Ewigkeit zu Ewigkeit ragt. Die absolut unpersönliche Macht, das Nicht-Ich, das große Es, dem nun im Ich das schlechthin Andere, das Motiv der Unruhe und Erschütterung entgegentritt. Das Ich ist das Heimatlose, das nie Befriedete, niemals zu Befriedende, das jeder Bindung und Geborgenheit im Sein schlechthin Widerstrebende, das Element des Aufruhrs und der Empörung im Weltall. Wo das Ich ist, dort ist es vorbei mit Beschlossenheit, Eindeutigkeit, Einheit des Seins; dort ist absolute Differenzierung, Urentzweiung gesetzt; Polarität von Ich und Es, deren Ausgleich erst im Unendlichen liegt.

Man hat nun wohl begriffen, um was es denn eigentlich hier geht. Nicht etwa um einen ontologisch-metaphysischen Gegensatz wie den zwischen der Eleatik und Heraklit, jenen klassischen Grundtypen einer Seinsphilosophie und einer Philosophie des Werdens, der in der Geschichte der Weltanschauungen immer wieder zutage tritt. Dieser Gegensatz nämlich ist ein innersystematischer. Auch der Heraklitismus ist System. Daß die Welt ein Werden, daß das Werden das allein Wirkliche ist, das

ist nicht minder eine bindende Aussage über Welt und Wirklichkeit als die kontradiktorische, daß sie ein Seiendes sind. Man bedenke doch, daß das Werden schon bei Heraklit und noch mehr bei Hegel, diesem vielleicht großartigsten Systemdenker, durchaus den Charakter strenger Gesetzlichkeit trägt, daß es nicht vom Impuls, sondern von der überpersönlichen, überreichlichen Macht des Logos beherrscht ist. Uns handelt es sich hier um etwas wesentlich Anderes, ungleich Grundsätzlicheres. Die Linie der Unterscheidung, wie wir sie ziehen, verläuft nicht innerhalb der philosophischen Systeme, sondern zwischen ihnen und dem philosophierenden Ich. Es soll durch sie die Möglichkeit schlechthin absoluter und eindeutiger Aussagen über das Wesen der Welt eingeschränkt, wenn nicht gar aufgehoben, es soll an die Wurzel des Systemprinzips selbst gerührt werden. Sonst würde die Frage: Was ist die Welt? gar keinen Raum lassen für die andere, nicht minder schicksalsschwere: Was sollen wir tun? Die praktische Philosophie würde von der theoretischen verschlungen.

Es gibt in der Geschichte der neueren Philosophie einen bemerkenswerten Grenzfall, der dies besonders zu verdeutlichen vermag: ich meine die Philosophie Fichtes. Sie scheint doch vor allem eine Philosophie des Impulses zu sein; schon darum, weil sie wenigstens in ihrer Erstanlage eine Ich-Philosophie ist. Dem Schöpfungsimpulse des Ich soll die Welt ihr Dasein danken. Es ist eine Philosophie der Tat; und doch in ihrem weiteren Fortgange vollzieht sich an ihr — gegen sie die immanente Gesetzmäßigkeit aller Systematik. Das Ich, dem Seienden metaphysisch zugrunde gelegt, sinkt selbst in die Schwere und Unwiderruflichkeit des Seins hinab; es wird Über-Ich, All-Ich, All-Geist — es hört schließlich auf, Ich zu sein. Fichtes Philosophie endigt im Pantheismus, sie mündet in das Absolute Schellings und Hegels ein.

Es gibt überdies ein Problem, das wie kaum eines geeignet ist, die Spannungsweite zwischen System und Impuls und zugleich ihre tiefinnere Zusammengehörigkeit zum Ausdrucke zu bringen; es ist das Problem der Unsterblichkeit. In ihm verschürzen sich gewissermaßen die geistigen Fäden, drohn sich zum Knoten zu verschlingen; und doch soll gerade in dieser unserer Betrachtung der Ansatz der Lösung enthalten sein. Wir haben es hier mit den verschiedenartigsten Gedankengängen zu tun. Das eine Extrem bezeichnen die Theorien, die das Schicksal des Menschen nach dem Tode gänzlich unabhängig von seinem Zugriff machen wollen. Hieher gehören die Theorien der restlosen Vergänglichkeit, also vornehmlich der Materialismus. Der Gute wie der Böse, der Edle wie der

Gemeine, sie gehn den Weg alles Fleisches, alles Stoffes, den Weg der Auflösung und Vernichtung. Auch dort, wo unpersönliche Fortexistenz gelehrt wird wie in den meisten Formen des Panpsychismus, z. B. in Schopenhauers Willensmetaphysik [1]), ist das Resultat insoferne ein analoges, als es sich zwangsläufig und gegen alle individuellen Ansprüche vollzieht; die Einzelseelen fallen mit ihrem irdischen Abscheiden in die allgemeine Weltseele zurück. Am entgegengesetzten Ende stehn jene Auffassungen, die dem Menschen die Entscheidung über das Jenseits völlig in die Hände legen; so sehr, daß sie sich sogar auf Sein und Nicht-Sein erstreckt. Unsterblichkeit ist weder eine Sache aller noch die keines Einzigen. Sie ist ein Privileg derer, die sie sich verdient und erstritten haben. Wird also im ersten Falle in der Strucktur des Seins der zureichende und alleinige Grund gesucht, so soll, der letzteren Annahme gemäß der Mensch mit der Kraft begabt sein, sich über das Grab hinaus sein Zukunftslos zu bestimmen, vom Sinnlichen ins Übersinnliche, vom Zeitlichen in die ewige Weltsubstanz hineinzuwirken. Es ist klar, daß die Beantwortung der Frage dort aus dem Gesichtspunkte des Systems, hier aus dem des Impulses geschieht.

Die meisten Lehren, namentlich die religiösen, befinden sich in einer Mittellage zwischen diesen Extremen. Die Fortdauer gilt als ontologisch gesichertes Faktum; der Mensch muß seinen Erdentod überleben; mag er wollen oder nicht, er kann gar nicht anders. Wie er ihn aber überlebt, hängt von ihm ab; Himmel und Hölle nach christlicher, Karma und Wiederverkörperung nach indischer Ansicht — das ist durch ihn bedingt. Das Jenseits ist da; seinen Platz in ihm weist sich der Mensch selber an. Wie in der konstitutionellen Monarchie eine Teilung der Regierungsgewalt zwischen Volk und Herrscher stattfindet, so sollen Ich und Sein hier wechselweise einander bestimmen. Unsterblichkeit erscheint zugleich als eine subjektive und als eine objektive, als eine individuelle, ichhafte und als eine kosmisch-ontologische Tatsache.

* * *

Wo und wie ist nun aber die Lösung der Antinomie, die Synthese von These und Antithese zu suchen? Das haben wir ja als die wesentliche Aufgabe der Philosophie erkannt: die Exzentrizität der Brennpunkte aufzuheben, das absolute Zentrum zu setzen, um das sich all ihre Fragen und Antworten bewegen können. Bedeutet Impuls Schöpferkraft, so

1) Von der Erlösungslehre dieses Denkers, in welcher wir oben — wie schon in seinem Pessimismus ein Durchbrechen des Systemprinzips durch das des Impulses erkannt haben, sehn wir hier geflissentlich ab.

bedeutet er zutiefst: Freiheit. Und Freiheit ist auch der Sinn des Ich. Nimmt man ihm diesen, so wird das Ich zum Es, zu einer Form und Gestalt des unpersönlichen Seins. Um die Freiheit geht es in der ganzen Auseinandersetzung noch unmittelbarer und geradliniger als um die Unsterblichkeit.

Steht nun hinter der These, wie wir längst gefunden haben, das Sein, hinter der Antithese das Ich, so lautet die Synthese offenbar: Ich bin! Sie allein kann die Antinomie auflösen, aber diese Lösung fällt nicht mehr innerhalb der Philosophie. Denn dies »Ich bin« ist nicht mehr Inhalt und Ausdruck eines Gedankens, sondern tiefste Lebenstatsache und Bekundung, Hauch Gottes ins Weltall. »Ich bin, der ich bin!« Unter diesem geheimnisvoll-offenbaren Zeichen geschah die Berufung des Moses vom brennenden Dornbusche aus und damit der Wendepunkt der Heilsgeschichte. Das ist nicht mehr Philosophie, sondern Religion. Es ist Unmittelbarkeit der Ausstrahlung und Mitteilung, Leben und Wesen in der Vollendung. Kantisch gesprochen, ist dies »Ich bin!« in der Unbedingtheit und Absolutheit seiner substanzierenden und existentiellen Kraft die Bedingung für die Möglichkeit der nur relativen Seinsweisen empirischer Objekte und Subjekte.

Der Sinn der Antinomie ist mithin ein metaphilosophischer, ein religiöser. Die Religion in ihrem Reingehalt ist doch der unendliche Wechselprozeß zwischen dem Ich und dem All-Wesen. In seinem Verhältnis zu diesem erfährt der Mensch zunächst seine kreatürliche Ohnmacht, die Tatsache »schlechthiniger Abhängigkeit«. Aber das ist doch nur die eine Seite des Verhältnisses. Als Ich, als Träger des Selbstbewußtseins, als Persönlichkeit, fordert der Mensch und weiß es auch, daß es auf ihn ankommt. Mit Bewußtsein: Ich sagen, heißt, sich ins Zentrum der Dinge, in den Mittelpunkt des Weltalls setzen, nicht in blinder Selbstvergötzung, wie es scheinen könnte, sondern in demutsvollem Erschauern vor der Größe der Verantwortung und Aufgabe. So verstehn wir dies Grundmotiv der Bibel: Jakobs Kampf mit dem Engel, Hiobs Rechten mit Gott, Jesu Ringen in Gethsemane. Wo Ich und All-Sein einander kreuzen, dort kommt es zum Symbol, ja, zur Realität des Kreuzes; aber dahinter steht auch die Wirklickeit der Erlösung und des Heiles. Der Mensch wird sich seiner Einheit mit der Gottheit gewiß; durch das Wettergewölk des Zwiespaltes leuchtet die Sonne der Verheißung, aus furchtbarem Todesschweigen bricht das rettende Wort: Ich bin!

An kein Dogma, vielmehr an das lebendige Mysterium aller Religion, knüpfen wir diese unsere Betrachtung; an das Mysterium von Tod und Leben, Untergang und Auferstehung, Opferung und Wiedergeburt, wie

es in den antiken Kulten versinnbildlicht, in der Erscheinung Jesu verkörpert worden ist. Was folgt nun für die Philosophie? Es offenbart sich der Sinn der Grundantinomie von System und Impuls, Sein und Ich als ein unendlicher, mit den Mitteln des Verstandes gar nicht aufzulösender. Vergeblicher Versuch der Jahrhunderte und Jahrtausende, das Ich als ein Element und Erzeugnis des Seienden zu begreifen; in solcher Neutralität seines vermeintlichen Ursprunges hat man es schon entselbstet, ent-icht und vernichtet. Ja, es läßt sich ernstlich die Frage stellen, ob nicht jede ausschließliche Systemphilosophie, sie mag noch so idealistisch und spiritualistisch gehalten sein, in ihren letzten Folgen zwangsläufig zum Materialismus führen müsse. In ihrer ganzen Anlage ist das bedingt. Bedeutet denn »Materie« nicht zutiefst jenes selbstbeschlossene, in sich ruhende Sein, jenes absolute Schwergewicht des Seins, das durch keine noch so große Kraft gehoben, verändert, verwandelt werden kann? Hat nicht unsere Darstellung, zumal in dem, was über Fichte und seine Lehre zu sagen war, dies irgendwie zutage treten lassen? Der vermittelnde Begriff zwischen Sein und Materie ist etwa der der Substanz, als der Grund- oder Unterlage des Geschehens. Es scheint mir, daß, wo von einem »seienden Geiste«, von einer »seienden Seele« die Rede ist, eigentlich immer noch nur von Geist-Materie oder Seelen-Materie gesprochen wird. Einzig nur allein der Impuls vermag den Materialismus wirklich zu überwinden. Freilich läßt sich auch umgekehrt das Sein nicht ins Ich aufnehmen noch aus ihm herausspinnen. Das Verhältnis ist eben kein statisches, sondern ein dynamisches; es ist der Ausdruck einer absoluten Polarität und Spannung, die sich nicht im Denken des Verstandes, sondern in der Unmittelbarkeit und Unendlichkeit des spirituell-religiösen, des mystisch-metaphysischen Lebensprozesses löst. Dieser Lebensprozeß gipfelt im Gottesbegriff; ja, wir können sagen: Gott, der Lebendige, ist dieser unmittelbare und unendliche Lebensprozeß selbst. Gott ist die Polspannung und zugleich die Lösung, der Kurzschluß; Gott, der Seiende und das All-Ich; der Träger und das Zentrum des Wortes: Ich bin.

Verurteilen wir die Philosophie aber nicht eben damit wieder, die Magd der Religion, der Theologie zu sein? Im Gegenteil: wir geben ihr so erst ihre volle Freiheit. Schmieden wir sie doch nicht an die Fessel eines toten Dogmas, sondern schließen ihr die ganze spendende Tiefe des Urimpulses auf, der aus der Unendlichkeit schöpferischen Geisteslebens quillt! Die Logik wurzelt im Logos. Die Philosophie ist wie die Kunst nicht Selbstzweck, sie ist Sicherung und Rechtfertigung absoluter spiritueller Gewißheiten auf der Ebene des Intellektes. Denn die Wahrheit ist etwas, das seinem innersten Wesen nach nicht gedacht,

sondern g e t a n, nicht erkannt, sondern g e l e b t, nicht erschlossen, sondern v e r w i r k l i c h t wird. Von der Philosophie wird die Wahrheit weder erfunden noch entdeckt, sondern e r a r b e i t e t.

Ich darf mich hiefür auf das Zeugnis der Philosophen selbst berufen. Bei aller sonstigen Verschiedenheit stimmen die größten Denker darin überein, den Schwerpunkt des Lebens und den Sinn ihres eigenen Werkes jenseits des Denkens zu suchen — im Leben. Sokrates forscht nach dem Wesen der Tugend; Plato erblickt in der Idee des Guten den höchstragenden Gipfel der Ideenwelt; Spinoza betitelt sein Hauptwerk »Ethik«; Kant krönt diese Tendenz, indem er vom Primat der praktischen Vernunft vor der reinen (theoretischen) spricht. So sind die antiken Philosophenschulen nachweisbar aus den religiösen Mysterien hervorgegangen und — wie ich dies schon oben betont habe — solange sie ihrem Ursprung treu blieben, Pflanzstätten echten Menschentums gewesen. Der Philosoph ist eben kein bloßer Forscher und Grübler, er ist nicht lediglich Denker, er hat einen viel schwereren, ja, den schwersten, aber auch erhabensten Beruf erwählt: Bildner, Mitbildner am Stoffe des Menschen zu sein.

Durchbrüche und Gestaltungen solcher Art, Weltwenden in tiefster Bedeutung, wie vor allem die Erscheinung Christi, sind deshalb auch immer den Zeiten philosophischer Hochkultur voraufgegangen. Das Verhältnis von Ich und All-Sein, von Mensch und Gott wird aus einer neuen Tiefe gelebt und aus dieser Lebenstiefe brechen neue Erkenntnisse und Gedanken hervor. Philosophische L ö s u n g e n der Probleme sind, im Grunde geschaut, religiöse E r l ö s u n g e n von ihnen. Wie das Wetterleuchten der Wiederschein eines fernen Blitzes, so sind Weltanschauungen Reflexe der Tat und der Verwirklichung.

Damit stimmt auch überein, daß der Wahrheitsgehalt gerade der größten Weltanschauungen nicht an einem äußeren Schema abgelesen werden kann; sie sind, wenigstens im ganzen, ebensowenig des Beweises wie der Widerlegung fähig. Sie bringen ihre eigenen Maße, ihre eigene Wahrheit mit sich auf die Welt. Der Impuls erzeugt das System. Er verhält sich zu diesem wie das Werden zum Gewordenen, wie die Kraft zum Stoffe, wie die Bewegung zur Gestalt.

Auch gegenwärtig stehn wir an einem Weltwendepunkte; und das macht die große Krise erklärlich. Ein neuer Mensch, eine neue Erde wollen sich aus den Todeszuckungen der alten gebären; und daraus geht, wie aus dem Keim die Blüte, wie aus der Blüte die Frucht eine andere Art des Weltdenkens und Weltbegreifens hervor.

Ich meine aber, daß sich Wesentliches dieser Wandlung schon heute vorwegnehmen läßt. Nicht das Ende der Systematik, der Systemphiloso-

phie sagen wir voraus; denn das wäre zugleich das Ende der Philosophie. Allein der Typus des Systematikers verändert sich und damit auch der der Systeme. Ihre Starrheit löst sich; ihr naiver Dogmatismus wird überwunden; wo er sich wieder einzustellen droht, dort taucht das System in den unerschöpflichen Born des Impulses. Was wir voraussagen und wozu wir durch diese Betrachtung selbst beitragen möchten, das ist ein neues und ganz anderes Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von System und Impuls im Philosophen selber, Besinnung auf den Ursprung der Philosophie in Mythos, Logos und Religion, Besinnung auf ihren Sinn: Zeugin des lebendigen, schöpferischen Geistes zu sein, mitzuwirken am Weltprozesse, am Werk der Verwandlung, Vergeistigung und Vergottung des Menschen.

Notizen.

K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. (Drei Masken Verlag, München 1928.)

Die subtilen und bei aller begrifflichen Abstraktion höchst anschaulichen Untersuchungen dieses Buches bezeichnen sich selbst als einen »Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme«. Sie stellen mehr oder minder ausführlich durchgeführte phänomenologische Analysen der Grundphänomene des Miteinanderseins (des mitweltlichen Daseins) dar, über deren vielseitigen Inhalt das ausgezeichnet gearbeitete ausführliche Inhaltsverzeichnis einen guten Überblick gestattet. »Phänomenologisch« sind diese Analysen, sofern sie die Probleme nicht am Leitfaden der herrschenden begrifflichen Tradition der Ethik, sondern aus den faktischen Fragwürdigkeiten des alltäglichen menschlichen Lebens entwickeln. Ihr Hauptanliegen ist weniger (wie der Untertitel vermuten ließe), eine Vorarbeit für die philosophische Behandlung der »ethischen Probleme« zu geben, als den Begriff der menschlichen Person, des Individuums, in seiner Zweideutigkeit zu entwickeln. Für den Begriff des menschlichen Individuums ist offenbar das Du von konstitutiver Bedeutung. Das Sein der Person ist in seiner Seinsart durch die Verhältnisse, in denen es zu anderen Personen steht, grundlegend bestimmt. Die menschliche Mitwelt begegnet nicht als enie unstrukturierte Mannigfaltigkeit von für sich seienden »Individuen«, sondern als ein Verhältnis von »personae«, die je füreinander eine »Rolle« haben. Ein Mensch ist z. B. Sohn — seiner Eltern, Mann — seiner Frau, Vater — von Kindern, Lehrer — von Schülern und umgekehrt; d. h. aber er existiert »überhaupt von Grund auf an ihm selbst durch entsprechende Andere bestimmt«. Nur aus dieser immer schon zugrunde liegenden »Verbindlichkeit« der Verhältnisse, in denen einer steht, entspringt und bestimmt sich seine »Verantwortlichkeit« im ethischen Sinne. Gleichwohl aber bleibt er für sich selbst in ausgezeichneter Weise ein »Er selbst«. Was diesen Sinn des eigensten Selbst ausmacht, ist eine Frage, der sich der Verfasser auf dem Wege der Analyse dessen, was ich für Andere bin, zu nähern sucht. Indem der Mensch in seinen mannigfaltigen Rollen aufgesucht wird, in denen er existiert, soll gerade die Frage nach der reinen Menschlichkeit des Menschen, nach seiner unverhältnismäßigen Einzigkeit inmitten dieser ihn verhältnismäßig bestimmenden Mitwelt gestellt werden.

Mit dieser Richtung seines Fragens

sucht Löwith dem traditionellen Begriff des Subjekts und des Ich gegenüber einen neuen Boden für die Lebensfrage der Philosophie. Er knüpft damit an — und damit beginnt seine Untersuchung — an die kritische Gegenstellung der Philosophie F e u e r b a c h s gegen die Grundlagen des deutschen Idealismus (I). Mit Feuerbach sucht Löwith den Ausgangspunkt des Fragens nicht im S e l b s t b e w u ß t s e i n, sondern in der faktischen Konstitution des Ichbegriffs durch das Du. Über die polemische Abstraktheit Feuerbachs hinausgehend sucht er dieses Grundverhältnis von Ich und Du konkret-phänomenologisch aufzuklären (II 1). Die dieser Aufgabe gewidmeten Analysen der Begriffe von Zusammenhang, Relation, Korrelation und Verhältnis geben eine ausgezeichnete Hinführung auf die spezifische Wesensart der Beziehung zwischen Ich und Du. Ihr Ergebnis ist, daß das e i g e n t l i c h e Verhältnis sich nur erst durch das wechselseitige Sichzueinanderverhalten von »Einem« zu »einem Andern« konstituiert. »Etwas« dagegen kann schon deshalb nicht in einem eigentlichen Verhältnis stehen, weil ein bloßes »Etwas« überhaupt nicht s i c h v e r h a l t e n kann. Entsprechend wird der ursprüngliche Sinn von »Begegnung« und »Entsprechung« nur in dem Verhältnis von Einem zu einem Andern anerkannt, während man einem »Etwas« nur uneigentlich »begegnet«, da es nicht von sich aus entgegenkommen kann.

Aus diesen phänomenologischen Feststellungen zieht der Verf. seine Folgerungen für Sinn und Möglichkeit alles s a c h l i c h e n Verstehens (d. i. des Begreifens von E t w a s): »Etwas« kann sich in seiner objektiven Selbständigkeit überhaupt nur durch einen A n d e r n dem Einen erschließen lassen. Es selbst kann nicht anders als immer schon im Sinne des eigenen Fragens antworten, also »subjektiv«, in seiner konstitutiven Bedingtheit durch einen selbst und die eigene Auffassungstendenz. So fixiert Löwith als den eigentlichen Sinn von »Entsprechung« das freie zur Sprache Kommen niemals einer S a c h e, sondern eines A n d e r n. »Die Sache selbst kann ihren Begriff nicht aussprechen, sie bedarf dazu einer Fürsprache« (S. 66). Daher bleibe auch jedes systematische Denken, sofern es die Sache nicht durch die Antwort und den evtl. Einspruch des Andern frei begegnen lassen kann — also immer im schriftlichen Ausarbeiten eines Gedankengangs — in sich abgeschlossen und absolut konsequent, auf Kosten seiner möglichen Berichtigung durch den Einspruch eines Andern. Löwith exemplifiziert dabei bewußt mit seiner eigenen vorliegenden Schrift. Schwerlich aber hat systematisches Denken den Charakter bloß folgerichtigen Zuendedenkens, den der Verf. ihm zuschreibt. Nicht nur, daß alles systematische Denken gerade auf den möglichen Einspruch Anderer orientiert ist und ihm im voraus Rechnung trägt, — damit bliebe die Absicht systematischer Gedankenführung im Sinne des Verf. in der Tat immer noch durch das Motiv der reinen Selbstsicherung des eigenen Ansatzes bestimmt, wäre also nur eine reflektierte Form der Folgerichtigkeit — sondern es liegt im eigenen Anspruchssinne sachlichen Begreifens, wie Hegel (Logik, Bd. 3, S. 278) einmal sagt: »negativ gegen

sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne«. Diese Vollzugsweise des Begreifens konstituiert sich durch diejenige Möglichkeit, das eigene Fragen zu wiederholen und an den eigenen, aus der Sache geschöpften Antworten je neu zu zweifeln. Nur so viel ist zuzugeben, daß der Ausbildung dieser Möglichkeit der faktische Einspruch Anderer in ausgezeichneter Weise dienlich ist. Daß es aber niemals die Fürsprache des Andern ist, die die Sache ihren Begriff aussprechen läßt, sondern gerade das Absehen davon, ob jemand und wer so für sie spricht, liegt im Sinne des sachlichen Begreifens selbst. Überdies wiederholt sich innerhalb der Sphäre, in der man sich von einem andern etwas sagen zu lassen hat — also im eigentlich menschlichen Verhältnis — die gleiche Problematik, sofern nicht weniger viel eigene Selbstüberlegenheit dazu gehört, sich etwas sagen zu lassen, wie im Felde rein sachlichen Begreifens. Gerade Löwith hat — in späteren Abschnitten des Buchs — gezeigt, welche grundsätzliche Zweideutigkeit das hat, wie sich Einer dem Andern von sich aus erschließt.

Des Verf.s Bemerkungen zum systematischen und begrifflichen Denken sehen also offenbar die sachliche Intention des Begreifens unter dem Gesichtspunkt ihrer mitweltlichen Verflechtung und das Verhältnis zur Sache als eine letztlich un-menschliche Abstraktion aus der ursprünglichen Menschlichkeit mitweltlicher Verhältnisse. Eigentliches Miteinandersein in einem rein menschlichen Sinne ist in der Tat, wie der Verf. sagt, das »zweckfreie Füreinanderdasein« — im Unterschiede zu allem sachhaft orientierten Einandergebrauchen. In ihm sucht er die eigentliche Problematik des Individuums in seiner Rolle als Mitmensch auf. Formal wird dieselbe entwickelt in der Auflösung der Begriffe des Egoismus und Altruismus in einen einheitlichen Sinnzusammenhang. Der natürliche Egoismus des Menschen lebt sich gerade vorzugsweise aus in der Form des Altruismus: als ein Sichverhalten zum Andern, aber in Rücksicht auf sich selbst. Die äußerste Form der Selbstsucht ist in der Tat gerade die bevormundende Fürsorge für Andere. Diese Doppelbewegung der Hinsicht auf den Andern und der Rücksicht auf sich selbst macht nun die ganz grundsätzliche Zweideutigkeit alles eigenen Verhaltens im Verhältnis zu einem andern aus. »Sie beherrscht das Miteinandersein von den alltäglichsten und unverbindlichsten Verhältnissen an bis in die mehr oder minder komischen Tragödien der sublimsten Dialektik ausschließlicher Verhältnisse und steigert sich unversehens bis zur unentwirrbaren Verwechslung und Vertauschung von Mein und Dein.« Denn es liegt in der Gegenseitigkeit dieser Hin- und Rücksicht notwendig die Tendenz, aus der vorausgesehenen Entsprechung des Andern das eigene Verhalten im voraus mitzubestimmen, der Antwort des Andern im eigenen Verhalten zu ihm bereits zuvorzukommen. Damit reflektiert sich die Zweideutigkeit des eigenen Verhaltens in der Weise, daß einer sich in seinem

Verhalten zum Andern in Wahrheit schon zu dem Verhältnis selbst verhält. Solche Reflexion führt aber notwendig zu einer absoluten gegenseitigen Verstrickung des Einen in den Andern, und zwar so, daß keiner von beiden primär aus eigener Initiative sich verhält, sondern aus dem Vorblick auf den Anderen, gleichsam »in seinem Namen«. Diese Verfallenheit an das Verhältnis selbst ist das äußerste Gegenstück zu allem zweckhaft-sachlichen Verhalten zum Anderen, das den Anderen überhaupt nicht in seinem menschlichen Eigenrecht berücksichtigt. In dieser Verfallenheit hat sich das Verhältnis selbst verselbständigt. Die Struktur solcher verselbständigten Verhältnisse legt Löwith ausführlich dar an Pirandellos Schauspiel: »So ist es, wie sie meinen« (§ 23) dort wird in einer die Fülle dichterischer Realität zerstörenden Zuspitzung die Gestalt einer Frau gezeichnet, die für ihren Mann und für ihre Mutter eine je verschiedene P e r s o n ist und ihre Aufgabe darin sieht, um dieser Anderen willen ganz in diesen beiden Rollen aufzugehen, für sich selbst nichts sein zu w o l l e n, als was diese Anderen in ihr zu sehen meinen. Gerade solche Beispiele a b s o l u t e r Verhältnisbestimmtheit, die jeden nur noch sein läßt, was er in seiner Rolle f ü r d e n A n d e r n ist, lassen aber die Frage lebendig werden, was der Eine und der Andere f ü r s i c h s e l b s t sind; ja, das Verhältnis selbst motiviert eine solche Tendenz zur Gewinnung bzw. Erhaltung gegenseitiger Selbständigkeit. Denn vor dem Verfallen aneinander und der Verstrikkung des Verhältnisses sucht die Anerkennung eines D u s e l b s t als eines selbständigen Mitmenschen und damit die Gewinnung einer entsprechenden Selbständigkeit des I c h s e l b s t zu bewahren.

Bevor dieser Frage nachgegangen wird, erläutert der Verfasser in einem weiteren Kapitel (II, 2) die Verhältnisbestimmtheit alles Miteinandersein und ihre Verfallstendenzen an dem ausgezeichneten Phänomen des Miteinandersprechens. Löwith sucht hier die sprachphilosophischen Ideen Humboldts für die Analyse der mitweltlichen Verhältnisse fruchtbar zu machen. Auch hier verfolgt die Analyse das Phänomen der Mitteilung von seiner einfachsten Form der »Entsprechung« bis zu den Verfallsformen der Reflexion. Auch das Verhältnis der schriftlichen »Korrespondenz« und das noch weit mehr gelockerte Verhältnis von Autor und Leser wird dabei in seiner Eigenart berücksichtigt. Der Ausgang von der primären Verbindlichkeit des Miteinander rein menschlicher Verhältnisse führt hier zu der sonderbaren Konsequenz, daß der Selbständigkeitsanspruch des Mitgeteilten als s o l c h e n (d. i.: des s a c h l i c h e n I n h a l t s des Geschriebenen und Gelesenen) als eine Verfallstendenz der echten Gegenseitigkeit des m e n s c h l i c h e n Verhältnisses angesehen wird. So zeigt sich hier noch deutlicher als bei der allgemeinen Analyse des Sinnes von »Verhältnis«, zu welcher reflexiven Entleerung die Orientierung an der zweckfreien Menschlichkeit menschlicher Verhältnisse führt: das Worüber alles Gesprächs (so gut wie das Wozu alles Zusammenseins), sofern sie sich als das geben, worauf es einem ankommt — und daß sie sich so geben, ist für den »Sinn« alles Ge-

sprächs und die immanente Intention alles Zusammenseins wesentlich — stellen einen »Mißbrauch« des Andern dar. Das »eigentliche« Verhältnis des Einen zum Anderen, das für Löwith die Grundorientierung darstellt, konstituiert sich erst durch die Reflexion aus diesem sachhaften Wozu und Worüber heraus auf das Du und sein Verhältnis zu mir. Gerade in dieser Reflexion vermag aber — und das hat Löwith ausgezeichnet nachgewiesen — das Andere an sich selbst kaum noch zum Vorschein zu kommen, es sei denn in einer abermaligen Zurückdrehung der Reflexion: durch die »Bewegung der Anerkennung«, die »Achtung« vor dem anderen Ich. Die Zugrichtung der Reflexion ist es also gerade, die von der ursprünglichen Begegnung eines Du abschnürt, weil es gerade nur die Richtung auf die Sache ist, in der mir, was ich bin und was der Andere ist, unreflektiert »beigebracht« werden kann.

In der Tat ist es mehr als ein Zufall der äußeren Ausgestaltung der Untersuchung, daß Löwith das Problem, wie innerhalb des Verhältnisses »ich selbst« und »du selbst« in ihrer Selbständigkeit erhalten bleiben, nicht so durchführt, wie es auf dem Boden der Selbstauslegung der Reflexion sich meldet (III). Denn zunächst ist die Anerkennung des Du und Ich in ihrer Selbständigkeit motiviert als Gegenbewegung gegen die faktische Verstrickung des Ich und Du in der Verabsolutierungstendenz des Verhältnisses. Diese Motivationsgeschichte der Frage nach der »Achtung« tritt im Verlauf der Untersuchung mehr und mehr zurück, unter dem Zwang der historischen Motive, die das Phänomen der »Achtung« ursprünglich bestimmen. Der Sinn der »Achtung« wird von Löwith nach einer kritischen Betrachtung der modernen Theorien von Scheler, Ebner und Gogarten an Dilthey entwickelt und von da mit Recht auf Kant zurückgeführt und an Kant ausführlich veranschaulicht. In Dilthey wird der nach Löwith ursprüngliche gleichsam prohibitive, negative Sinn der Achtung (als Prohibitiv des Aneinanderverfallens) nur gelegentlich und historisch nicht ohne Verbiegungen aufgewiesen; Kant vollends vermag die Fragestellung des Verf. nicht genau in seinem Sinne zu stützen und verschiebt sie unmerklich nach einer anderen Richtung. Denn Achtung im kantischen Sinne ist Achtung vor dem Gesetz, d. h. aber das Phänomen der Achtung enthält in sich selbst eine Verallgemeinerung des Menschlichen und nicht die Tendenz zur Anerkennung des Du in seiner Sonderart und um diese Sonderart willen. So vermag auch Kants Lehre von der »Freundschaft« den Sinn ausschließlicher »eigentlicher« Verhältnisse und ihre Reflexionsproblematik nicht so zu erläutern, wie Löwith meint.

Es ist charakteristisch für des Verf. Gebundenheit an die Problematik der Reflexion, daß die prinzipiell bedeutsamste seiner Fragen, die nach der unverhältnismäßigen Einzigkeit des Ich-selbst, nur oppositionell gekennzeichnet wird (IV). Selbst die äußerste Möglichkeit eines Verhältnisses zu sich selbst, des Fürsichseins: der Selbstmord erweist sich dem Verf. bei näherem Zusehen als eine privative Form der Verhältnisbestimmtheit des Individuums. Zumeist ist das Motiv

zum Selbstmord ja das Scheitern mitweltlicher Verhältnisbeziehungen. Und selbst das unpathetische Ende eines niemals zu menschlicher Verbindlichkeit gelangten, absolut heillosen Individuums wie die Gestalt des Fürsten Stawrogin in Dostojewskys »Dämonen« motiviert sich gerade aus diesem Versagen der bindenden Kraft menschlicher Verhältnisse.

Daß die Orientierung an der Verhältnisbestimmtheit des Ich für den Verf. ein Motiv von grundsätzlicher, philosophischer Tragweite darstellt, wurde schon eingangs betont. Die durchgeführten Analysen lassen aber weniger die positive philosophische Absicht der Untersuchung hervortreten, als daß sie in begrifflicher Präzision die Reflexionsproblematik der mitweltlichen Verhältnisse ausarbeiten, die bislang fast nur von der dichterischen Psychologie der großen Romanschriftsteller des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand der Analyse gemacht worden ist.

Marburg. Hans-Georg Gadamer.

Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie; zweite, um unbekannte Dokumente vermehrte Auflage, herausgeg. von Hans Rosenberg. Leipzig 1927.

Bücher haben ihre Schicksale — als Zeichen tiefer Wandlungen zumeist, die sich im geistigen Leben eines Volkes vollziehen. So auch das Haymsche Hegelbuch, das, 1857 an die Oeffentlichkeit getreten, erst nach siebzig Jahren in zweiter Auflage erschienen ist. Wie die Physiognomie dieses Werks auf die Genesis seines Autors unter dem Einfluß der Kämpfe um die Hegelsche Philosophie zurückweist, so spiegelt sich die starke Bewegung der geistigen Interessen und der philosophischen Gesinnung der letzten hundert Jahre in der Einschätzung und in der Beachtung, die dem Buche im Wandel der Zeiten zuteil geworden sind.

Die Entwicklung zunächst der philosophischen Ansichten Hayms und besonders seines Verhältnisses zu Hegel bis zu den Versuchen, »mit Hegel endlich aufs Reine zu kommen« (Autobiographie), ist bei allen individuellen Zügen typisch für die überraschenden Umwälzungen im deutschen Geistesleben der ersten Jahrzehnte nach Hegels Tod. Schon auf dem Gymnasium tritt Haym in dem anregendsten seiner Lehrer die Hegelsche Gedankenwelt imponierend entgegen, als Student sucht er in seine Werke einzudringen. Doch bereits damals wird er von den das System des Meisters zerstörenden Tendenzen der Hegelschen »Linken« ergriffen; sie erringen weiterhin über sein Gemüt den Sieg. Es ist der Protest der zwar einseitigen, aber lebendigen, neue geschichtliche Gestalten bildenden Geistesrichtungen dieser Zeit gegen das nach kosmischer Allseitigkeit strebende, aber abgeschlossene Hegelsche System, die Macht unmittelbar beunruhigender religiöser und bald mehr und mehr politischer Probleme, wie sie ja bei Hegel selbst in seiner Entwicklung Umgestaltungen des Systems erzwungen hatten, es ist der Protest des gärend sich neu formenden geschichtlichen Lebens gegen eine Spekulation, die dieses neue Chaos von sich ausgeschlossen hat — dieser Protest ist es,

der das Verhältnis Hayms ebenso wie seiner der Zukunft zugewendeten Zeitgenossen zu Hegel bestimmte.

So wurde Hayms Buch — zwar keineswegs ohne Gegner und scharfe Kritiker, namentlich aus der Schar derjenigen, die weiter treu zu Hegel oder wenigstens zu dem Geist seiner Epoche standen — ein Ausdruck der überwiegenden Zeitstimmung, es repräsentierte die Antriebe gerade der kommenden Generation und drängte seinerseits den Einfluß der Hegelschen Philosophie zurück. Indem nun Haym Hegels Hauptgedanken mit außerordentlicher pädagogischer Geschicklichkeit entwickelte, in eine leicht verständliche Sprache mit rhetorisch höchst wirksamen Mitteln übersetzte, glänzende Formulierungen gab, große Linien vereinfachend heraushob, immer wieder Hegels Gedankenwerke aus wenigen seelischen Grundkräften konstruierte, geistvoll die mannigfach an Hegel geübte Kritik zusammenfaßte und dabei an die politisch-patriotischen Gefühle der Leser leidenschaftlich appellierte, machte er sein Buch auch denjenigen zugänglich und reizvoll, die Hegels Werke selbst zu verstehen nicht imstande waren. Daher bildete es zweifellos in der dem absoluten Idealismus immer mehr entfremdeten zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Hauptquelle für die Kenntnis Hegels; es beeinflußte das Urteil über Hegel bei den Philosophen selbst, nicht minder bei den Neukantianern als bei den Psychologisten und Positivisten. Der Zeitstimmung entsprechend setzte sich aber damals die Hegel verneinende Tendenz des Buches durch; so wurde trotz des Ansehens, das Hayms Buch genoß, eine zweite Auflage nicht gewagt.

Nachdem die tiefsten Intentionen der Hegelschen Philosophie wieder Verständnis errungen, ihre Größe und ihr Wahrheitsgehalt sich den Philosophierenden wieder eröffnet haben, gewinnt nun dieses Werk von neuem Interesse. Wie müssen wir es heute beurteilen, da wir frei sind von der Leidenschaft, die seinen Verfasser und viele seiner Zeitgenossen gegen den Menschen und die Philosophie Hegels beseelte?

Nicht leicht ist es, ein gerechtes Urteil darüber zu fällen. Schon die Anwendung vieler ganz verschiedenartiger Betrachtungsweisen, mit denen Haym dauernd operiert, ist verwirrend. Er schreibt zugleich als Philosoph und als Historiker der Philosophie, aber auch als Biograph, Psychologe, Kulturhistoriker und Politiker, insbesondere als Patriot und Anhänger der Erbkaiserpartei. Neben dem Wirken der »rhetorischen Phantasie«, die Haym selbst in seinen Lebenserinnerungen sich zuerkennt, macht nun diese vielseitige kunstvolle, scheinbar mühelose Gestaltung des Stoffs das Buch außerordentlich lebendig und fesselnd; auch entspricht der Vereinigung der verschiedenartigen Methoden Hayms Ideal einer aus der Totalität der Seelenkräfte gestalteten Philosophie. Doch birgt solche Vielwendigkeit eine große Gefahr für die reine philosophische Erfassung der Hegelschen Gedanken. Wenn gar, wie bei Haym, der feindliche, moralisierende, die Fehler des Gegners maßlos übertreibende Politiker sich beharrlich vordrängt, und wenn seine subjektive Stellungnahme auch auf die Ableitung und die Kritik der Philosophie Hegels übergreift, so muß man gegen

die Objektivität seiner Hegel-Darstellung schwere Bedenken hegen.

Dennoch ergibt sich, daß Haym einen bemerkenswerten Scharfblick für Hegels geistige Prägung und dadurch für den Urquell seiner Philosophie bewährt. Das zeigt sich allgemein, wenn man die äußerst geschickte Darstellung und Erläuterung der Entwicklung und der Werke Hegels von der Kritik und dem Räsonnement loslöst, die das ganze Buch durchsetzen. Es erhellt u. a. auch aus Hayms klarer Erkenntnis der geistigen Selbständigkeit und Eigenart Hegels gegenüber Schelling; hat doch Haym allein vor Nohls dokumentarischem Nachweis die Autorschaft der im »Kritischen Journal« erschienenen Aufsätze durchweg richtig bestimmt. Es ist ferner sein Verdienst, als einziger vor Dilthey die Genesis der Hegelschen Philosophie bis zum Jenenser System und zur »Phänomenologie des Geistes« aus Hegels »geistiger Gestalt«, aus seiner Teilhabe an den großen geistigen Mächten der Antike und des Christentums und den Kämpfen seiner Zeit einheitlich verständlich gemacht zu haben. Gegenüber den unvergleichlich gründlicheren und objektiveren, aber fragmentarisch gebliebenen Untersuchungen Diltheys hat dabei Hayms Werk insofern einen Vorzug, als es die gesamte Entwicklung Hegels darstellt, und zwar so, daß die philosophischen Motive von der Jugendphilosophie Hegels bis zu den letzten Werken kontinuierlich durchgeführt werden. (Kuno Fischer versagt für die Jugendgeschichte Hegels vollkommen.) Ein zufälliger Wert kommt ihm auch dadurch zu, daß Haym Manuskripte der Hegelschen Jugendzeit verwenden konnte, die inzwischen verlorengegangen sind.

Freilich arbeitet Haym überall zu sorglos mit einer Psychologie der geistigen Triebe, und er wendet sie oft unvorsichtig und voreingenommen auf Hegel an. Namentlich kann er sich nicht von dem Vorurteil befreien, daß der Grundzug des Hegelschen Geistes »Rationalismus«, die Hypertrophie seines regelsüchtigen Verstandes sei; geht doch Haym so weit zu behaupten, Hegels System sei »nicht sowohl . . . eine Erfindung des Genies als vielmehr ein Produkt des Talentes, ein, im wesentlichen, mit Reflexion und Absichtlichkeit Gemachtes« (S. 10). Diese von Haym festgehaltene Ansicht bringt ihn nun aber in seltsame Widersprüche mit eigenen gelungenen Zeichnungen der Hegelschen Geistesart und der Bewunderung seiner Schöpfungen — zuweilen in einer und derselben Analyse des Hegelschen Verfahrens (z. B. S. 103 f.). So erhält man aus den geglückten, höchst fesselnden Charakteristiken ein viel zutreffenderes Bild von Hegel als aus den betonten endgültigen Werturteilen.

Die Kunst der Charakterisierung und Typisierung ist überhaupt Hayms schönste und beste Gabe. Er ist ein vorzüglicher Phänomenologe. Aber er ist auch den Unsicherheiten und Gefahren der Phänomenologie unterworfen, um so mehr, als er das Unmögliche möglich machen will: ein subjektiver Anwalt seiner Zeit und doch ein objektiver Interpret und Forscher zu sein. Seine Charakterisierungs- und Typisierungskunst möge nur durch eine Stelle belegt werden, an der Haym in einer — immer wieder von ihm aufgenommenen — Antithese Kant und

Fichte einerseits, Hegel anderseits gegenüberstellt (S. 88 f.). Kant galt es, so heißt es hier, »allererst das Terrain möglicher Erkenntnis mit der entsagendsten und unparteilichsten Genauigkeit zu rekognoszieren. Es galt ihm, einen festen und unerschütterlichen Punkt der Wahrheit ausfindig zu machen, an welchen mit untrüglicher Sicherheit das gesamte Wissen angeknüpft werden könne, und er entdeckte diesen Punkt ... in dem Gewissen. Völlig anders lag die Sache bei Hegel. Es ist nicht in erster Linie das Bedürfnis wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit, was ihn zum Philosophieren treibt, sondern es ist das Bedürfnis, sich das Ganze der Welt und des Lebens in einer ordnungsvollen Form vorzustellen. Es ist nicht ein sicher abgegrenzter Punkt, von dem er der Erforschung der Wahrheit nachgeht, sondern es ist ein historisch und gemütlich erfülltes Ideal, ein konkretes Bild, eine breite inhaltsvolle Anschauung, eine Anschauung, von deren Berechtigung er sich nicht zuvor eine abstraktkritische Rechenschaft gibt, sondern die er sich aus der vollen Energie seines Wesens heraus angeeignet und angelebt hat, die ihn, er weiß selbst nicht wie, durch und durch erfüllt, und in die er nun das Verlangen hat, den ganzen Reichtum des natürlichen wie des menschlichen Seins hineinzustellen.«

Indessen bei dieser Typisierung läßt es Haym nicht bewenden; ist doch schon in der Zeichnung des Hegelschen und des Kantischen Typus eine Kritik zugunsten des letzteren enthalten. Diese Kritik aber hat mehrere heterogene Maßstäbe. Geistvoll wie sie Haym übt, kann sie vielfach anregen; fordert man aber von der philosophischen Kritik, daß sie sich auf einen gefestigten Standpunkt stützt, von dem man klare Richtlinien ziehen kann, so muß man dem Kritiker Haym den Titel eines »unverzeihlichen Confusionarius«, mit welchem er Hegel leichtfertig belegt, in gehäuftem Maße zurückgeben. Ein Beispiel! Haym steht auf dem Boden des Historismus. (Er spricht dies aufs schroffste in seinen Lebenserinnerungen (S. 255) in bezug auf das Hegelbuch unter Berufung auf Feuerbach aus; er will »den Nimbus des Ewig-Göttlichen zerstören und ihn gegen die Erkenntnis des Zeitlich-Wirklichen ... vertauschen.«) Wie vermag er von dieser Ansicht aus zu Normen zu gelangen, deren er doch zu seinen vernichtenden Werturteilen über die Hegelsche Philosophie bedarf? Gerade das Produkt einer geistigen Epoche, die zu der eigenen so gegensätzlich sich verhält, dürfte er nicht nach der Signatur und den Idealen dieser seiner Gegenwart richten. Haym scheint nun aber doch einen Ausweg aus dieser Aporie zu finden. Er macht nämlich Hegel den Vorwurf, daß seine Philosophie — im Gegensatz zu der Kants und Fichtes, die die Unvollkommenheit ihrer Zeit widerspiegeln sollen — n i c h t der Ausdruck ihrer eigenen Gegenwart sei. Hegel »werde durch ein auf fremdem Boden und in einer fremden Zeit gewachsenes Ideal « (S. 91) bewegt, seine Philosophie widerspreche, gleich der Goethe-Schillerschen Poesie, aber als Philosophie in viel verhängnisvollerer Weise, dem wirklichen Leben ihrer Gegenwart, aus der sie in eine erdichtete Welt fliehe. Aber die Norm, die Haym hier anwendet, ist offenbar

doch dem Geist seiner eigenen Zeit entliehen. Er versteht hier nicht oder will nicht verstehen, daß der Geist des vorangegangenen Zeitalters ein ganz anders gearteter war. Die Forderung: die Philosophie solle »ihre Zeit« in Gedanken erfassen, ist überdies sehr anfechtbar (wie es auch die Hegelsche ist, daß die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasse); sie berücksichtigt vor allem nicht, daß die große Persönlichkeit, ihre Taten und ihre Werke, über ihre Zeit hinaus zu sehen und zu treiben vermögen, ja, daß die Philosophie ganz antihistoristisch nach ihrem eigentlichen Sinn über alle Zeiten erhaben ist.

Diese Kritik Hayms steht allerdings mit einer tieferen im Zusammenhang. Haym glaubt nämlich die zur Methode gemachte Täuschung der Hegelschen Philosophie darin zu finden, daß sie an Stelle einer schlechten Wirklichkeit eine Begriffswelt aufbaue, die nun ihrerseits wieder als Wirklichkeit von ihr gesetzt werde. Diese Täuschung gelinge Hegel »durch das anhaltende und energische Ineinandergreifen von Denken und Anschauen, nur dadurch, daß das Wirken der Abstraktion sich immer wieder zurückstürzt in die volle Empfindung des Konkreten, daß die lebendige Empfindung und Anschauung sich immer wieder in die Reflexionsform hinüberhebt . . . In Tat und Wahrheit wird es die Totalität des Gemüts sein, welche in der Ausmalung des Weltbildes energiert. Dem Vorgeben und Schein nach wird es eine Leistung des reinen Denkens oder des abstrakten Verstandes sein« (S. 104). Diese Kritik wiederholt sich bei der Betrachtung der einzelnen Werke des Philosophen in mannigfaltigen Variationen. Selbst die zunächst vortreffliche Beschreibung des Ineinanderwirkens von Denken und Anschauen wird aber beim Uebergang in die Kritik schief, indem sie Hegel unterschiebt, er erteile fälschlich dem »abstrakten Verstand« die Energie der »Ausmalung des Weltbildes«. So muß man alle Einwände Hayms erst prüfen, um berechtigte kritische Gesichtspunkte zu erhalten. Der Grund für dieses schwere Gebrechen des Haymschen Buchs ist aber darin zu suchen, daß er zwar sich seiner destruktiven Tendenz klar bewußt ist, — er will was »als ein Ewiges und Fixes gegolten hat, zu einem rein Historischen herabholen« und mit der »Pragmatisierung der Idee . . . Ernst machen« — daß er aber, wenigstens in diesem Buch, eines klaren einheitlichen Standpunktes entbehrt, ohne welchen auch die bloße Kritik eines philosophischen Systems sich nicht halten kann.

Historisch ist diese Verfassung des Werks verständlich und verzeihlich: sie ist — und dessen ist sich wieder Haym ganz klar bewußt — ein zeitgemäßer Ausdruck der philosophischen Ratlosigkeit nach dem geschichtlichen Sturz des für absolut gehaltenen Systems, das soeben noch eine gewaltige geistige Macht gewesen war. (So erklärt Haym selbst, »daß sich das Reich der Philosophie im Zustande v o l l k o m m e n e r H e r r e n l o s i g k e i t , im Zustande der Auflösung und der Zerrüttung befindet«). In der Tat hat Haym ein höchst lebendiges Gemälde des Geistes dieser Epoche mit ihrem Enthusiasmus für die positiven Wissenschaften und ihren leidenschaftlichen politischen Tenden-

zen entworfen, er hat auch die Bedeutung der »wieder befreiten Elemente« des Hegelschen Systems wie für seine Zeit so für die Zukunft klar gesehen. Seine Feinfühligkeit für geistesgeschichtliche Zusammenhänge offenbart sich auch in diesem Blick für die Zukunft. Berühmt ist die Formulierung, daß die Geschichtswissenschaft den nächsten Beruf habe, die legitime Erbschaft der Hegelschen Philosophie anzutreten (S. 466). Danach aber sagt er der Philosophie ein neues Wirken voraus, und zwar soll »die Philosophie der Zukunft ... wieder eine kritische und transzendentale sein«. »Es handelt sich darum« — so lautet die vielzitierte »allgemeine Formel der Philosophie der Zukunft« —, »die dogmatische Metaphysik des letzten Systems ins Transzendentale umzuschreiben«. Damit ist wirklich das Programm bezeichnet, zu dem der Neukantianismus allmählich fortgeschritten, und dessen Ausführung heute seine wichtigste Aufgabe ist. Auch die Erläuterung, die Haym seiner Formel gibt, nachdem er erklärt hat, daß es einzig auf dem von Kant und Fichte vorgezeichneten Wege möglich sei, den Menschen in der Totalität seines Wesens kritisch zu ergreifen, deutet auf diese Stufe des Neukantianismus hin. Er sagt: »Die erschöpfende Antwort auf die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? liegt in der weitergreifenden Frage: wie ist die Synthese der Sprache, der Kunst, der Religion, der rechtlichen, der sittlichen und der wissenschaftlichen Praxis möglich?« (S. 469). Wahrscheinlich hat aber Haym auch diesen »konkreten Kritizismus« in einem stark anthropologischen und unsystematischen Sinne gemeint.

Obgleich nach allem Hayms Untersuchungen ein problematischer Charakter anhaftet, verdient der Herausgeber Hans Rosenberg Dank dafür, daß er das geistvolle, anregende Buch, das er mit Recht als ein Kunstwerk bezeichnet, wieder allgemein zugänglich gemacht hat. Durch die Art der Edition hat er aber vorzüglich seine historische Bedeutung hervorgehoben. Hayms Text ist deshalb unverändert gelassen, auch die Anmerkungen sind nur nach den neuen Forschungsergebnissen und den neuen Ausgaben der Hegelschen Manuskripte berichtigt und ergänzt worden. Ferner ist der Haymsche Entwurf einer Antwort auf Rosenkranz' »Apologie Hegels gegen Dr. Haym«, sowie der Abdruck einer lange vergessen gewesenen, schönen, Hegel objektiver betrachtenden Jubiläumsgabe Hayms zu Hegels 100. Geburtstag aus den »Grenzboten« hinzugefügt. Endlich hat der Herausgeber selbst einen Aufsatz »Zur Geschichte der Hegel-Auffassung« beigesteuert, der gerade als Anhang zu Hayms Werk wertvoll ist. Sehr willkommen wird die von ihm in Aussicht gestellte Biographie des charaktervollen — auch in dem Hegelbuch durchaus ehrlichen — Politikers und Kämpfers sein, der sich späterhin mit gesammelteren Kräften seiner eigentlichen Lebensaufgabe widmete, die Entwicklung des deutschen Geistes zu erforschen. Auch die philosophischen Grundanschauungen des Verfassers der »Romantischen Schule« werden hierbei eine positivere Würdigung finden können, während es bei der Beurteilung seines Hegelbuchs

Pflicht war, auf die Unausgeglichenheit seiner philosophischen Ueberzeugungen hinzuweisen, die mit den Inkonsequenzen seiner Darstellung und Kritik Hegels im engsten Zusammenhang stehen.

Eberswalde. Heinrich Levy.

Franz Angermann: Die freie Volksbildung. Grundlagen, Ziele, Wege. Verlag Eugen Diederichs in Jena, 1928 (180 S.). (Zeitwende, Schriften zum Aufbau neuer Erziehung.)

Franz Angermann, der Leiter des Volkshochschulheims Sachsenburg, macht, soviel ich sehe, als erster den Versuch, die wichtigsten Fragen der freien Volksbildung in einen tieferen philosophischen Aspekt hineinzuheben.

Die Aufsätze, die er in seinem Buch vereinigt, behandeln vor allem folgende Themen: die geistige Lage der Gegenwart, ihre materielle und ihre gesellschaftliche Lage, die Aufgaben, die aus der gegenwärtigen Situation für eine volkstümliche Bildung entstehen, die Voraussetzungen und die Wege für ihr Gelingen. In einem Schlußaufsatz geht Angermann auf die wichtige Frage ein, inwieweit sich das gerade in der Andragogik nötige Verstehen der verschiedensten Standpunkte und der daraus entspringende Relativismus mit einer inneren Richtung und Sicherheit vereinbaren läßt, die den Bildungsprozeß des Erwachsenen über das bloße Angeregt- oder Durchwühltsein zu einer lebenden Gestalt hinaufführt.

Ein System hat Angermann nicht gewollt; die Aufsätze sind aus verschiedenen Anlässen entstanden und nur die Tiefenrichtung eines jeden Aufsatzes, nicht die gegenseitige Verklammerung ist es, die den philosophischen Charakter des Werkes herstellt und den Gedanken an ein System anklingen läßt.

Es ist auch durchaus die Frage, ob Angermann ein philosophischer Baumeister sein könnte, selbst wenn er es wollte. Den vollsten Reichtum an Lebendigkeit und an Gesicht für die Spielarten des Wirklichen in ein festes Geistesgebäude hineinzukonstruieren, gelingt immer nur ganz wenigen und großen Denkern. Meist aber fallen auf deren einer Seite die Systematiker ab, die im Drange nach Einheit den Reichtum des Lebens vernachlässigen, auf der anderen Seite die vom Leben Gepackten, die nicht zur geschlossenen Einheit der Gedanken kommen, aber doch die großen und notwendigen Vorstufen der Besinnung schaffen; und zu jener zweiten Gruppe gehört Angermann. Er hat dabei einen außerordentlich breiten Vorrat nicht nur an Wirklichkeitsbeziehungen, sondern an wissenschaftlichen Kenntnissen, und wie gesagt, eine außergewöhnliche Energie zur Tiefe. Und so gelingt es ihm, über Leben und Wissenschaft zuweilen in das dritte Reich vorzudringen, in das der Weisheit. Denn was ist sie anderes als das Enthaltensein des Lebendigen in der Erkenntnis und des Notwendigen im Leben? Wieviele Menschen können heute noch Sätze von dieser reifen Schönheit geistigen Ausdrucks schreiben, wie es die folgenden sind?

»Durch solches eifriges, gläubiges und klares Werben um den Sinn seines Lebens und seiner Zeit wird der einzelne aber bereits von der Sinnlosigkeit erlöst, ja vielleicht gilt auch

hier der Satz, daß dem Kampf um eine Sache eine Süßigkeit innewohnt, die der sonst sicher vorzuziehende Besitz nicht mehr gewährt. Dazu muß durch tiefere Einsicht späterhin — soweit das Bedürfnis sich zeigt — der Glaube treten, daß im Sinngefüge einer bestimmten historischen Situation zugleich eine Offenbarung des Weltsinnes überhaupt sich ereignet, der nicht ergrübelt wird, sondern im Schaffen und Umschaffen sich offenbart.

Durch dieses Ringen um den eigenen Sinn im Rahmen des sinnvollen Zeitbildes wird aber der religiöse Kontakt wieder hergestellt, wo er verlorengegangen war, denn, was wir als göttlich verehren, ist letzten Endes Sinnhaftigkeit, was wir als Sünde empfinden, ist Sinnlosigkeit, was wir als Erlösung fühlen, ist Sinnbezogenheit und was Paulus mit Wiedergeburt meint, ist Sinneserfassung und Selbstformung aus dem Sinn heraus.«

In diesen Prozeß der Sinneserfassung und der Selbstformung der Gegenwart dürfen wir Angermanns Werk getrost einstellen, und darum ist es auch nicht nur für den Volksbildner und Pädagogen wertvoll, sondern für jeden, der sich bemüht, über bloße Eindrücke hinweg zu einem Bilde seiner Zeit zu gelangen.

Robert Ulich.

Gründung eines Hegelweltbundes.

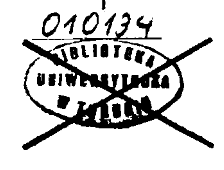
Die Unterzeichneten bereiten die Gründung eines Hegelweltbundes vor, der sich in den Dienst des Hegelstudiums und der Hegelrenaissance stellen soll. Zu diesem Endzwecke planen sie eine Zusammenkunft in der Woche nach Ostern 1930 im Haag und wenden sich an alle, die bereit sind, die Gründung des Bundes zu fördern, mit der Aufforderung, an der geplanten Zusammenkunft teilzunehmen.

Der Beitritt zu der geplanten Gesellschaft wird wahrscheinlich gewisse Vorteile beim Bezug von Zeitschriften und Sonderveröffentlichungen gewähren.

Anmeldungen sind an den Letztunterzeichneten zu richten.

Prof. Dr. Bruno Bauch, Jena.
Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Santpoort.
Prof. Dr. Julius Binder, Göttingen.
Prof. Dr. Guido Calogero, Roma.
Prof. Dr. Jonas Cohn, Freiburg i. B.
Michael B. Foster B.A. Dr. phil., Aberdeen.
Sen. Prof. Dr. Giovanni Gentile, Pisa
Dr. Hermann Glockner, Heidelberg.
Prof. Dr. Augusto Guzzo, Torino.
Prof. Dr. Th. L. Haering, Tübingen.
Prof. Dr. A. H. de Hartog, Amsterdam.
J. Hessing, Bennekom.
Prof. Dr. Janko Janeff, Sofia.
Prof. Dr. Karl Joël, Basel.
Dr. H. A. Kindermann, Hilversum.
Prof. Dr. Richard Kroner, Kiel.
Pastor Dr. G. Lasson, Berlin.
Prof. Dr. Theodor Litt, Leipzig.
J. D. Mabbott, M.A., B. Litt., Oxford.
Prof. Dr. Giuseppe Maggiore, Palermo.
Prof. Dr. Fritz Medicus, Zürich.
G. R. G. Mure, M.A., Oxford.
Prof. Dr. Heinrich Rickert, Heidelberg.
Prof. Dr. C. Sganzini, Bern.
Prof. J. L. Stocks, M.A., Manchester.
Prof. Dr. Jean Wahl, Nancy.
Prof. Ing. J. G. Wattjes, Delft.
Prof. Dr. E. Wolff, Hamburg.
Ing. B. Wigersma, Haarlem (Eindenhoutstraat 33).





LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

*

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER

BAND XVIII
HEFT 1



1 9 2 9

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

LOGOS. BAND XVIII. 1929. HEFT 1.

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER · EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO · HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER und HEINRICH WÖLFFLIN

Herausgegeben von

RICHARD KRONER

Jährlich erscheint 1 Band von 3 Heften im Gesamtumfang von etwa 24 Bogen. Der Preis des Heftes richtet sich nach dem jeweiligen Umfang und beträgt für Band XVIII, Heft 1 im Abonnement M. 6.—, im Einzelverkauf M. 7.50.

Beiträge und Anfragen sind an Herrn Professor Dr. R. KRONER in Kiel, Strandweg 81, zu richten. Manuskripten ist ein adressierter und frankierter Umschlag für etwaige Rücksendung beizulegen.

Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) in Tübingen

*

Inhalt des ersten Heftes

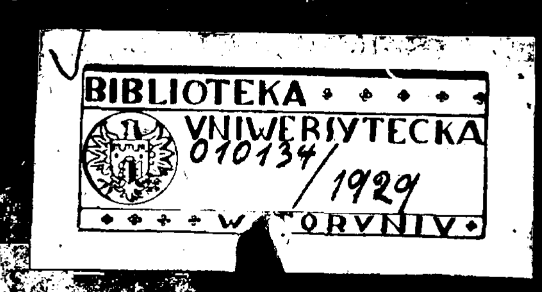
des XVIII. Bandes

(Mai 1929)

Seite

Druck von H. Laupp Jr in Tübingen — Printed in Germany




BIBLIOTEKA
VNIWERSYTECKA
010134/1929
W TORVNIV